ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN POZİTİVİZM ELEŞTİRİSİ

Osman MERCAN

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Osman DEMİR

YÜKSEK LİSANS TEZİ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

TEMMUZ 2024

ankara
HBM

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN POZİTİVİZM ELEŞTİRİSİ

Osman MERCAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMMUZ 2024

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Osman MERCAN

09/07/2024

TEZ ONAY SAYFASI

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Temel İslam Bilimleri Programı Yüksek Lisans öğrencisi Osman MERCAN tarafından hazırlanan Mustafa Sabri Efendi'nin Pozitivizm Eleştirisi Başlıklı tez çalışması 09/07/2024 tarih ve 14:00 saatinde yapılan tez savunma sınavında aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak KABUL edilmiştir.

	Kabul	**Ret**
Başkan (Unvan/Ad-Soyad/Kurum):		
Prof. Dr. Osman DEMİR Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	☒	☐
Üye (Unvan/Ad-Soyad/Kurum):		
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN Ankara Üniversitesi	☒	☐
Üye (Unvan/Ad-Soyad/Kurum):		
Dr. Öğr. Üyesi Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	☒	☐

MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN POZİTİVİZM ELEŞTİRİSİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Osman MERCAN

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Temmuz 2024

ÖZET

Modern dönemde özellikle, Descartes'in mekanizmi, David Hume ve Immanuel Kant'ın tecrübe ve akla yönelik itiraz ve eleştirileri, darwinizmin canlı türlerinin oluşumuna yönelik açıklamaları vb. fikirler, dini açıklamalar ve inançların sorgulanmasında etkili olmuştur. Bu durum neticede "âlemde görünenden başka bir şey yok" ilkesiyle pozitivist bir dünya anlayışını tesis etmiştir. Bu düşünce için tek geçerli bilgi pozitif bilgi olup bunun karşısındaki metafizik ve teleolojik her türden açıklama hayal ürünü olarak kabul edilmiştir. Batı dünyasında söz konusu olan bu paradigmayla beraber bilimsel ve felsefî gelişmelerin bir sonucu olarak, pozitivizm, materyalizm, darwinizm, ateizm vb. inkârcı akımlar revaç bulmuştur. Diğer yönden pozitivizm ve onunla ilişkili olan düşünceler Osmanlı düşüncesine Tanzimatla beraber Batı dünyasından yapılan tercümeler, çeşitli dernekler ve edebi akımlarla girmiştir. Bu dönemde Batı kaynaklı bu düşünceleri savunan aydınlar olduğu gibi dönemin bir kısım uleması da bu tür inkarcı ve şüpheci akımlara karşı tepki göstermiş ve Yeni İlm-i Kelâm adı altında mücadele yöntemleri ortaya koymaya çalışmışlardır. Mustafa Sabri Efendi de Osmanlının son dönemlerinde yetişen bir mütekellim olarak, Batı düşüncesini bir taklitten öte epistemolojik tahliller yapmaya çalışmış bir mütefekkirdir. O, Batı dünyasının İslam coğrafyasını fikri ve siyasi olarak kuşatma altına aldığı bir dönemde, bir kısım Müslüman aydının etkisi altında kaldığı modernist düşünceye reaksiyon gösteren kişilerden birisi olmuştur. Bu çalışma da Mustafa Sabri Efendi'nin, dönemin ortaya çıkardığı sorunlar olarak görülen ve pozitivizm olarak nitelenebilecek şüphecilik, materyalizm, ateizm, determinizm, mucize ve darwinizm vb. gibi itikadî ve felsefî konulara dair görüş ve eleştirilerini tespit etmeye yöneliktir.

Bilim Kodu : 60405
Anahtar Kelimeler : Mustafa Sabri Efendi, Pozitivizm, Şüphecilik, Darwinizm, Determinizm, Mucize, Yeni İlm-i Kelâm.
Sayfa Adedi : 145
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Osman DEMİR

MUSTAFA SABRI EFENDI'S CRITICISM OF POSITIVISM

(Master Thesis)

Osman MERCAN

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

THE INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

July 2024

ABSTRACT

In the modern period, ideas such as Descartes' mechanism, David Hume and Immanuel Kant's objections and criticisms of experience and reason, Darwinism's explanations of the formation of living species, etc. have been effective in questioning religious explanations and beliefs. This eventually led to the establishment of a positivist understanding of the world with the principle that “there is nothing in the world but what is seen”. For this idea, the only valid knowledge is positive knowledge, and any metaphysical and teleological explanation is considered to be imaginary. As a result of scientific and philosophical developments in the Western world with this paradigm, positivism, materialism, Darwinism, atheism and other denialist movements became popular. On the other hand, positivism and related ideas entered Ottoman thought with the Tanzimat period through translations from the Western world, various associations and literary movements. In this period, there were intellectuals who defended these Western-originated ideas, as well as some scholars of the period who reacted against such denialist and skeptical movements and tried to put forward methods of struggle under the name of New Kalam Movement. Mustafa Sabri Effendi, as a late Ottoman intellectual, was a thinker who tried to make epistemological analyses rather than imitating Western thought. He was one of the people who reacted to the modernist thought that some Muslim intellectuals were under the influence of at a time when the Western world intellectually and politically besieged the Islamic geography. This study aims to identify Mustafa Sabri Effendi's views and criticisms on the theological and philosophical issues such as skepticism, materialism, atheism, determinism, miracles, Darwinism, etc., which can be described as positivism, which are seen as the problems of the period.

Science Code : 60405
Key Words : Mustafa Sabri Efendi, Positivism, Scepticism, Darwinism,Miracle, New Kalam Movement.
Page Number : 145
Supervisor : Prof. Dr. Osman DEMİR

TEŞEKKÜR

Bu konunun seçilmesinden tamamlanmasına kadar her safhasında yardım ve desteklerini esirgemeyen tez danışmanım sayın Prof. Dr. Osman DEMİR'e şükranlarımı sunarım.

Ayrıca tez sürecinin her anında yardım ve destekleriyle yanımda olan sevgili eşime teşekkür ederim**.**

Osman MERCAN

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET iv
ABSTRACT v
TEŞEKKÜR vi
İÇİNDEKİLER vii
KISALTMALAR ix
1. GİRİŞ 1
2. POZİTİVİZMİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE TARİHÇESİ 7
2.1. Pozitivizmin Tanımı 7
2.2. Pozitivizmin Ortaya Çıkışı ve Serüveni 9
2.3. Pozitivizm Akımları ve Felsefesi 25
3. OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDE POZİTİVİZM 33
3.1. Pozitivizmin Osmanlı'ya Girişi 33
3.2. Pozitivizmin Tezahürleri 40
3.3. Yeni İlm-i Kelâm ve Pozitivizm Eleştirileri 45
4. MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN POZİTİVİZM ELEŞTİRİSİ 59
4.1. Pozitivizmin Kaynağı: Şüphecilik 59
4.2. Tanrı'nın Varlığı ve İsbât-ı Vâcib Eleştirileri 68
4.2.1. Kant'ın Metafizik Eleştirileri ve Pozitivizm 77
4.2.2. Teleolojik Delili Savunusu 82
4.3. Materyalizm (Tabiîyyûn) Eleştirileri 89
4.4. Darwinizm Eleştirisi 103
4.5. Pozitivizm ve Mucize 112
4.6. Din-Bilim İlişkisi ve Pozitivizm 123
5. SONUÇ 133

Sayfa

KAYNAKÇA 137

ÖZGEÇMİŞ 145

KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	Açıklamalar
ABD	Amerika Birleşik Devletleri
AB	Avrupa Birliği
Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
H.	Hicri
Haz.	Hazırlayan
M.	Miladi
m.ö.	Milattan Önce
ö.	Ölümü
sad.	Sadeleştiren
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Vb.	Ve benzeri

1. GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Avrupa'da Rönesans ve Aydınlanma düşüncesiyle büyük bir paradigma değişimi yaşanmıştır. Bu değişimle beraber Avrupa'nın bilim ve teknoloji alanında hızla ilerlemesi neticesinde Osmanlı aydınları, dikkatlerini Batı'ya çevirmiş ve İmparatorluğu içinde bulunduğu durumdan kurtarmak için çeşitli çareler üretmeye çalışmışlardır. İmparatorluğun Batı karşısında gerilemesine ve çökmekte oluşuna çözüm arayan yöneticiler ve aydınlar, Avrupa'da ortaya çıkan fikir akımlarına eğilmişler ve bu durum Osmanlı düşünce ve siyasetinde modernleşme sürecini başlatmıştır. Nihayetinde Osmanlı modernist hareketinin Batı düşüncesi ile temasıyla karşılaştıkları en önemli düşünce, Aydınlanmanın önemli bir parçası olan pozitivizm olmuştur. Islahatçılar içinde yer alan yönetici ve düşünürlerden bir kısmı ülke sorunlarının çözümünü pozitivist paradigmada bulurken, geleneksel ulema bu akıma eleştirel yaklaşmıştır.

Avrupa'da dinlere ve inanışlara karşı yapılan itirazlar zamanla dinlerin dayandığı temel ilkelere yönelmiştir. Modern dönemde özellikle David Hume (1711-1776) ve Immanuel Kant'ın (1724-1804) itiraz ve eleştirileri etkili ve kalıcı olmuştur. Avrupa'da Ortaçağdan beri kutsalla profan arasında devam eden hâkimiyet mücadelesi, Rönesansla beraber profan (maddeci-seküler) dünya görüşü lehine sonuçlanmıştır. Yunan, Roma ve Hristiyanlık kültürü üzerine kurulmuş olan Batı medeniyetinde ortaya çıkan bu seküler görüş "görünenden başka bir şey yok" ilkesiyle modernleşmenin parametresi olan pozitivist anlayışı bilimsel alanda olduğu gibi metafizik alanda da tek yöntem olarak kabul etmiştir.[1]

Francis Bacon'ın (1591-1626), akıl ve mantıkla tüm sorunların çözüleceğine dair yaptığı vurguyla başlayan modern bilimi ve itikadını oluşturan süreç, Descartes'in (1596-1650) metodik şüpheciliği, Voltaire (1694-1778) ve Thomas Hobbes'un (1588-1679) aklı yüceltmesi ile devam etmiştir. John Locke (1632-1704) aklî ilkeleri tecrübe ve duyu yoluyla maddeye referansla elde ederken, Berkeley (1685-1753) dinî bir anlayışla duyumsayan akıl dışında her şeyi reddetmiş, Hume

[1] Merdan, Güneş, "Mustafa Sabri Efendi'nin Mucize Hakkında Modern Yorumlara Getirdiği Eleştiriler", *Şeyhülislâm'ın Kelâmı, Mustafa Sabri Efendi'nin İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı,* haz. Merdan Güneş – Tuncay Başoğlu (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 50-51.

ise zihnî bir suretten ibaret gördüğü akla güvenilemeyeceğini iddia ederek nedenselliği reddetmiştir. Mustafa Sabri'nin modern Batı düşüncesini kendisine dayandırdığı Kant ise dini akıldan, aklı ise şüpheden kurtarmayı amaçlarken Rousseau'nun (1712-1778) da etkisiyle şuuru akla üstün görüp inkâra kapı aralamıştır. Diğer taraftan Stuart Mill'in (1806-1873) özdeşlik ve nedensellik ilkelerini tecrübeye indirgemesi, Hegel'in (1770-1831) çelişki ilkesini reddi ile birlikte her şeyden şüphe duyan, Tanrı dâhil hiçbir şeyin zaruri olmadığını savunan, klasik aklî ilkeleri yadsıyan, gerçekliği deney ve tecrübeye indirgeyen ve metafizik alanı yok sayan bir anlayış giderek yerleşmiştir. Bu düşünce sisteminin kemâl noktasını ise kevnî düzeni, tabiî ilkeleri ve bunların sebebini inkâr eden asrın dogmatik ve azılı mülhidi Ludwig Büchner'in (1813-1837) fikirleri oluşturmuştur.[2] Böylece Batı'da meydana gelen bu zihni dönüşüm 19. yüzyılda Müslümanların dikkatini çekmiş ve mevcut birikim tercümeler yoluyla İslâm düşüncesine taşınmıştır. Böylece *aydınlanmacı* zihni formla varlık, bilgi ve değer kavramlarına, fikren temas edilen kişiler üzerinden güçlü biçimde tevarüs edilmiştir. Comte'un (1798-1857) pozitivizm akımı ile tecrübî bilimi hakikate ulaşmanın tek metodu sayması, Darwin'in (1809-1882) evrim nazariyesi, dolaylı olarak ilahî dinlerin ortaya koyduğu Tanrı-alem tasavvuruyla çelişmesi, Marx'ın (1818-1883) din, felsefe ve ahlâk gibi ilkeleri, politik ve ekonomik yapıların belirlendiği söyleyerek dini kitleleri uyuşturan bir afyona benzetmesi ve Freud'un (1886-1936) şahsiyeti, bilinçaltı üzerinden yorumlaması, Müslüman müellifler tarafından geleneksel dine karşı ciddi bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur. [3] Batı dünyasında söz konusu olan bu bilimsel ve felsefî gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkan pozitivizm, materyalizm, darwinizm, ateizm vb. inkârcı akımlara karşı genellikle Osmanlı düşünürleri, bu fikirlerin epistemolojik temelleriyle ilgilenmek yerine bunun yarattığı sonuçlarla veya bu temellerin dayandığı siyasi neticelerle ilgilenmişlerdir. Bu nedenle de Batı düşüncesinde meydana gelen değişim ve yenilenmeyi kavrayacak eleştirel bir düşünme geleneği yeterince oluşturulamamıştır.[4]

---

[2] Osman Demir, "Mustafa Sabri Efendi'nin Modern Bilim ve Ateizm Eleştirileri" *Şeyhülislâm'ın Kelâmı, Mustafa Sabri Efendi'nin İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı, haz.* Merdan Güneş – Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 145.

[3] Osman Demir, "Tehdit, Tenkit ve Teklif Arasında Arayışlar Dönemi Kelâmı", haz. İbrahim Halil Üçer, *İslam Düşünce Atlası: Arayışlar Dönemi*, 2022. 4/ 2027-2035.

[4] Demir, "Tehdit, Tenkit ve Teklif Arasında Arayışlar Dönemi Kelâmı", 4/2027-2035.

19. yüzyılın sonlarından itibaren Batıda ortaya çıkan modern bilgi ve değerler, geçmiş birikimle yüzleşmeden ve ideal bilginin tarihi ve toplumsal arka planı dikkate alınmadan uygulanmaya çalışılmıştır. Zamanla Cumhuriyet ideolojisini de etkileyen bu yaklaşım, birey ve toplum üzerindeki etkisini kabul etse de bir bütün olan dini, inanç ve ibadet alanıyla sınırlandırarak kamusal alanda pozitivist değerleri öne çıkarmıştır.[5]

Mustafa Sabri Efendi, Osmanlının son döneminde yetişen bir mütekellim olarak, Batı düşüncesini taklitten öte epistemolojik tahlillere tabi tutmaya çalışmış bir mütefekkirdir. O, Batı dünyasının İslam âlemini her alanda kuşatma altına aldığı bir dönemde, bir kısım Müslüman aydının tesiri altında kaldığı modernist düşünceye karşı en keskin tepki gösteren kişilerden birisidir. Dönemin itikâdî, siyasi ve felsefî konularıyla ilgilenmiş ve bu tür problemlere çözüm üretmeye çalışmıştır. Ona göre Batıdan gelen akımların taklit edilmesi, bilim faaliyetlerinin doğru anlaşılamaması ve her coğrafyanın kendisine özgü tarihi süreçleri dikkate alınmadan din, bilim ve akıl ilişki açıklanmaya çalışılmıştır. Hristiyanlığa özgü olan din-bilim çatışmasının İslâm'da da olduğunun zannedilmiş ayrıca modern düşüncenin getirmiş olduğu anlayışın varlığa dair bütün açıklamaları madde ve tecrübeye indirgenmesiyle materyalizm, pozitivizm ve şüphecilik adı altında ortaya çıkan inkârcı akımlar, İslâm dünyasını da olumsuz etkilemiştir. Mustafa Sabri ise bu durum karşısında akıl, bilim, din ve tecrübe arasındaki ilişkileri ve Batı düşüncesinde meydana gelen maddeci-pozitivist teorileri, klasik kelâm- felsefe verilerinden yararlanarak tenkit etmiştir. [6]

Araştırmanın Amaç ve Önemi

Osmanlının son döneminde yetişmiş, döneminin önemli mütekellimlerinden birisi olan Mustafa Sabri Efendi, ilmî ve aksiyoner kimliği ile temayüz eden bir mütefekkirdir. Ancak ülkemizde genellikle siyasi kişiliği ve görüşleriyle bilinmesi, onun düşünce yönünün ve kelâm alanındaki önemli çalışmalarının gereği gibi tanınmasına engel olmuştur. Başka bir ifadeyle Mustafa Sabri Efendi'nin kelâmcı ve mütefekkir kişiliği, siyasi kimliğinin gölgesinde kalmıştır. Bu çalışma, onun ilmî

[5] Demir, "Tehdit, Tenkit ve Teklif Arasında Arayışlar Dönemi Kelâmı", 4/2027-2035.
[6] Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Demir, "Mustafa Sabri Efendi'nin Modern Bilim ve Ateizm Eleştirileri" *Şeyhülislâm'ın Kelâmı, Mustafa Sabri Efendi'nin İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı, haz.* Merdan Güneş – Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 107-147.

yönüne değinmekle beraber güncel kelâm tartışmaları hakkındaki görüşlerini, eleştirilerini ve katkılarını gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir.

Bu çalışma, Batıda ortaya çıkan ve oradan İslam dünyasına sıçrayan şüphe ve ilhad fikirlerine karşı Mustafa Sabri Efendi'nin takındığı fikrî tavırların tespitini yapmak, onun *ilhad hareketlerine karşı ikrarı delillendirme* adına yaptığı çalışmaları göstermek ve ayrıca modern bilim-felsefe anlayışında önemli yeri olan ve pozitivizme etki eden bir kısım düşünürlerin fikirlerine de değinerek, Mustafa Sabri tarafından bu kişilerin düşüncelerine yöneltilen tenkitleri de araştırma amacını taşımaktadır. Mustafa Sabri, din, felsefe, akıl, bilim, tecrübe ve vahiy arasındaki ilişkileri açıklamaya girişmiş, bu konularla ilgili yapılan itirazları öncelikle aklî zeminde tartışmaya açmış ve çözümler üretmiştir. Mustafa Sabri, tartışmaya açtığı bütün meselelerde yaslandığı gelenekteki aklın fonksiyonunu temel almış ve muarızlarının aklî zeminden uzaklaştıklarını veya en azından akla yeterince değer vermediklerini tespit etmiştir. Bu tezde sonuçları itibariyle pozitivizm olarak nitelenebilecek olan modern bilim, ateizm (isbât-ı vâcib), deizm, şüphecilik, materyalizm, darwinizm, determinizm ve mucize gibi anlayışlara yönelik Mustafa Sabri Efendi'nin yaptığı eleştirilerin/yorumların incelenmesine yer verilmiş ve bu eleştirilerin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfu'l-akl* adlı eserinin özellikle ikinci cildini yukarıda mukaddimesi verilen maddeci, pozitivist ve inkârcı düşünceleri reddetmek için kaleme almış ve Batı dünyasında ortaya çıkan akımları kavramaya çalışmış, netice itibariyle İslâm düşüncesinde bu akımlara karşı eleştirel bir gelenek oluşturmaya gayret etmiştir. Eserin ana teması ve asıl amacı genelde Tanrı inancının özelde ise bir inanç sistemi olarak *İslâm itikadının akla dayandığını tespit etmek* ve Batılı filozofların Tanrı, inanç, bilim, tecrübe vb. hakkındaki düşüncelerini tenkit etmek ve ayrıca *İslam dininin aklî prensipler* üzerine kurulduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Araştırmanın Kapsam ve Yöntemi

Bu araştırma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı ve yöntemi ele alınmaktadır. Birinci bölümde konumuzun ana başlığı olan "pozitivizm" düşüncesinin tanımı, tarihsel arka planı, pozitivizme etki etmiş filozof ve düşünürlerin konu hakkındaki fikirlerine temas

edilmiştir. Bununla beraber pozitivizmin tarihsel süreci ve mahiyeti ele alınmıştır. İkinci bölümde ise pozitivist düşüncenin Osmanlı düşüncesine girişi, Osmanlı düşüncesindeki siyasi, sosyal ve ilmi alanda etkilerine değinilmiştir. Ardından Yeni İlm-i Kelam düşüncesi şeklinde beliren modern düşünceye ve pozitivizme karşı bir kısım son dönem Osmanlı ulemasının gösterdiği tepki ve ilmi çalışmalara temas edilmiştir. Araştırmamızın ana konusu ve üçüncü bölümü olan "Mustafa Sabri Efendi'nin Pozitivizm Eleştirisi" başlıklı bölüm ise Mustafa Sabri'nin Batı dünyasında meydana gelen, ardından İslam toplumlarına da sıçramış olan şüpheci veya inkârcı denilebilecek akımlara karşı ortaya koymuş olduğu eleştirilerini kapsamaktadır.

Mustafa Sabri, karşıt görüşleri ele alıp incelerken delilleri tek tek değerlendirmiş, kullandığı istidlâller ve diyalektik yöntemi ise kaleminin dili haline getirmiştir. Onun *Mevkıfu'l-akl* ve diğer eserlerinde ele aldığı meseleler sistematik bir çerçeve içinde değil, daha çok dağınık bir üslupla, yer yer aynı konuyu farklı yerlerde tartışması ve işlemesi araştırılan konu üzerinde odaklanmayı zorlaştırmaktadır. Bu durum Mustafa Sabri'nin problemleri çok yönlü değerlendirmesi ve geniş müktesebatı hakkında bize bilgi vermekte fakat aynı zamanda onun mefkûresi hakkında yapılan araştırmaların zorluğunu da göstermektedir. Bu bakımdan çalışmamızın "Mustafa Sabri Efendi'nin Pozitivizm Eleştirisi" bölümde onun en kapsamlı eseri olan *Mevkıfu'l-akl ve'l ilm ve'l âlem min rabbi'l âlemîn ve ibâdihi'l – mürselîn* isimli eserini ana kaynak olarak kullandık ve ayrıca Mustafa Sabri'nin konuyla alakalı tespitler yapabilmek için diğer eserlerine de müracaat ettik. Bununla beraber Mustafa Sabri'nin eleştirdiği düşünürlerin fikirlerine de ana kaynaklar, yapılan tercümeler veya konu hakkında yapılan tez ve makale gibi çalışmalardan istifade edip fikri karşılaştırmalar yaptık.

2. POZİTİVİZMİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE TARİHÇESİ

2.1. Pozitivizmin Tanımı

Kökeni Yunan Sofistleri ve 3. yüzyıl düşünürü Sextus Empricus'a kadar dayanan *Pozitivizm,* Latince *Ponere* kelimesinden türemiş ve sözcük genel olarak *"deney yoluyla açıklanabilen, spekülatif olmayan, gözlenebilen''* anlamına gelmektedir.[7] Ayrıca Fransızca 'da "*gerçek, olgu, kesin, kanıtlanmış, olumlu"* anlamlarına gelmektedir.[8] Olguculuk manasında da kullanılan pozitivizmin: (*Os*. İspâtiye, Mezhebi ispâtiye, Felsefei ispâtiye, Mesleki ispât, Hakikiye mezhebi, Felsefei hakikiye, Felsefei sahîhe, Felsefei ilmîye; *Fr*. Positivisme, *Al*. Positivismus, *İng*. Positivism, *İt*. Positivismo) gibi lugavî kullanımları olmakla birlikte, terim olarak; insan için olumlu ve yapıcı olanın sadece olguları gözlemleyerek betimlemek olduğunu ileri süren öğretidir.[9] Olguculuğun temel kavramı olan olgu, olgucular arasında türlü anlamlarda kullanılmıştır ancak hepsinin birleştiği nokta, doğa bilimlerinin evren tasarımına ve yöntemlerine uyma zorunluluğudur.[10] Ayrıca Türkçeye olguculuk diye çevrilen, bu terimi dile getirenler tarafından negatif kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Negatif kelimesi ise başta metafizik olmak üzere tüm soyut anlayışları kapsamaktadır. Bir kavram ya da düşüncenin pozitif olabilmesi için onun gözlem ve deneye dayalı ve bilimsel verilerle ortaya koyulması gerekir.[11]

Pozitivizmin Türkiye'ye girişi konusunda önemli çalışmalar yapan Murtaza Korlaelçi'ye göre ise pozitif kelimesinin karşılık bulduğu anlamlar şu şekilde verilmiştir: [12]

1-Tanrı tarafından veya insanlar tarafından tesis edilmiş olan. Bu anlam sadece bazı deyimlerde vardır: Pozitif hukuk, pozitif din gibi.

2- Mantıkta: Pozitif; bir nitelik koyan veya niteliği doğrulayan terimdir.

---

[7] Cihan Ballıkaya, "Pozitivizm: Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2015), 87-106.
[8] İsmail Fenni Ertuğrul, "Pozitivizm", *Lûgatçe-i Felsefe,* (İstanbul: Matbaa-i Amire,1341), 530.
[9] Orhan Hançerlioğlu, "Olguculuk", *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 4/316-321.
[10] Bedia Akarsu, "Olguculuk", *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* (Ankara: TDK Yayınları, 1975), 127-128,
[11] İnanç Ali Kılıç, "Pozitivizm ve Postpozitivizm", *Malatya Turgut Özal Üniversitesi İnsanat: Sanat Tasarım ve Mimarlık Araştırmaları Dergisi,* Güz 1/1 (2021), 39-62.
[12] Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, (Ankara: Kadim Yayınları, 2021), 3-4.

3- Matematikte: (+) işareti.

4- Ontolojide: Gerçek ve canlı görünüşü belirten veya işaret eden veyahut varlığı açıklayan. 5- Ahlak açısından: İşlenmiş kötülük üzerinde durmak yerine yapılmış veya yapılacak olan iyilik üzerinde duran.

6- Kesin olan kendine güvenilen, sağlam, bol, etkili, yararlı, pratik. Bu anlamlar daha çok konuşma dilinde kullanılır. Pozitif bilgi, pozitif haber gibi.

7- Metafizik ve aklînin tersine; olaylarla yetinen, yani eşyanın hakikati ve ilk sebepler konusunda soru sormaksızın deneyin verileri ile yetinen.

Bunların dışında Pozitivizm kavramı: Rasyonel veya spekülatif olanın tersine, deneysel veya deneyimsel olan; özlerle, ideallerle değil, çıplak olgularla ilgili olan; olması gerekenden ziyade, olanı konu alan; doğuştan veya doğadan gelen yerine sonradan konan; vahye dayanan veya mistik olan yerine, toplumsal veya ahlakî olan; zaman zaman da rasyonel olan yerine, vahye dayanan; olumsuz olana karşılık olarak, olumlu olan için kullanılan sıfat şeklinde de tanımlanmıştır.[13]

Bir başka açıdan "Pozitivizm" sözcüğü günlük hayatta olumlu bir düşünceyi, bir davranış biçimini niteleme için de kullanılır. "Pozitif yük", "Pozitif kutup" gibi deyimlerdeki "pozitif" sözcüğü deneysel bilimlere ait bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. " Pozitif bilimler" deyimi ile kuralları belli olan belirli yasalara göre işleyen bir bilgi türü kastedilmektedir. Hukukta ise " Pozitif hukuk" deyimi, " doğal hukuk" deyiminin karşısında bir anlam taşımaktadır. " Pozitivizm" sözcüğünün felsefedeki kullanımıyla bu alanlardaki kullanımı arasında doğrudan veya dolaylı bir ilişki görmek mümkündür.[14]

Farklı zaman dilimlerinde pozitivizmin tanımında değişiklikler meydana gelmiş olsa da bu akımın temel ve karakteristik fikri yapısı süreklilik göstermiştir. Bu fikirler ise şöylece sıralanabilir: a- Bilimsel bilgi tek geçerli bilgidir. b- Bilginin mümkün olan yegane nesnesi olgulardır; metafizik ve teolojik düşünceler olgusal karşılığı olmayan spekülasyonlardan ibaret olup anlamsızdır. c- Felsefe bilimdışı bir yönteme sahip olamaz; onun görevi bütün bilimler için ortak olan genel ilkeleri bulmaktır. d- Evrensel ve önsel nitelikli tek bir yöntem söz konusudur ve bu yöntem

[13] Ahmet Cevizci, "Pozitivizm", *Felsefe Sözlüğü,* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 706.
[14] Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe,* (İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, 2012), 45.

hem doğa hem de beşeri bilimler için aynıdır; bütün bilimler fiziğe indirgenebilir. Geleneksel metafizik sistemlerin olguları sıradan yöntemlerle bilinemeyecek bir hakikatin tezahürleri şeklinde tanımlanması pozitivizm açısından hiçbir anlam taşımaz. Gerçeklik, duyu ve deneyimlere konu olan olgulardan ibarettir. Cevher, ruh ve metafizik sebep gibi duyu ötesi kavramların bilimsel bir açıklama gücü yoktur.[15]

2.2. Pozitivizmin Ortaya Çıkışı ve Serüveni

Pozitivizmin fikri manada kaynağı, Avrupa'da meydana gelen Aydınlanma düşüncesi ve bu dönemde yeni ortaya çıkan önemli bilimsel gelişmelerdir. Felsefi anlamda kaynağı ise Eski Yunan Sofistlerine ve 3. yüzyıl Latin düşünürü Sextus Empricus'a değin uzanır. Daha yakın kökleri ise İngiliz deneyciliğine ve Fransız ihtilali ile ortaya çıkan düşünce sistemine dayanır. Pozitivizmin ileri sürdüğü birçok düşüncenin Antik Çağ Yunan felsefesine kadar geri gittiği de düşünülür. Örneğin "Deneye dayanma ve deneyden hareket etme ilkesi" Thales'e kadar giderken, deney ve deneye dayanarak doğayı inceleme fikri ilk defa Aristoteles'te bilinçli ve sistematik bir özellik kazanmıştır.[16]

Pozitivizm için kesin bir başlangıç tarihi verilememekle beraber 17. yüzyılda Bacon'ın kanunları, Descartes'in fikirleri ve Galileo'nin (1564-1642) keşifleriyle ortaya çıkan yeni fikirler, ilahiyatçı ve metafizik düşünceye karşı olan pozitivist düşünce anlayışının geliştiği ve yaygınlaşmaya başladığı dönemdir.[17] Pozitivizm, 16. yüzyılda ortaya çıkan ve 18. yüzyıl Aydınlanma hareketi içerisinde yaygınlaşan ve popüler hale gelen modern bilimin, epistemolojik yönden temelleri atılmış olması ve temellerini modern bilime dayandırarak bir siyaset öğretisini geliştirmiş bulunmasıyla dikkat çeken bir felsefe akımı olmuştur.[18] Pozitivizm, 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde, Fransa'nın toplumsal ve siyasal koşulları içerisinde gelişen fakat kısa zamanda bu ülkenin sınırlarını aşarak felsefe ve bilim alanında tüm Batı'yı etkisi altına alan bir düşünce sistemi olmuştur. Bu etki, 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar

[15] Kutluer, "Pozitivizm", 34/336.
[16] Onur Çakmak, *Auguste Comte Pozitivizmi ve Sosyoloji*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 26.
[17] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 29.
[18] Doğan Özlem, "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", Ed. U. Kocabaşoğlu, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (Modernleşme ve Batıcılık),* 3 (2002), 455-456

devam etmiştir. Kurucusu Auguste Comte'un belirttiği gibi pozitivizm, felsefî olduğu kadar toplumsal, siyasal ve dini boyutlara sahiptir.[19]

Pozitivist kavramının ilk kullanımı, 1882'de Auguste Comte tarafından yayınlanmış olan Claude Henri de Saint Simon'a (1790-1825) ait olan *"Sanayiciler İlmi"* ismindeki küçük bir eserde geçmiştir.[20] Terimi ilk defa sosyalist düşünür Saint Simon bilimsel yöntemin önemini belirtmek ve sosyal felsefe bakımından ifade ettiği anlamı ortaya koymak için kullanmış daha sonra kurucusu Auguste Comte tarafından benimsenerek bir felsefi sistemin adı haline getirilmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bütün Avrupa ülkelerinde yaygınlık kazanan bu felsefi akım, 20. yüzyılın ilk yarısına kadar birtakım farklılaşma ve dönüşümlere uğrayarak ivme kazanmıştır.[21]

Pozitivist felsefeye olguculuk adını veren Comte'un terminolojisinde *pozitif* deyimi kök anlamıyla *yıkıcı* (Lâ. Negatio) anlamındaki *negatif* deyiminin karşılığı olarak *yapıcı* (Lâ. Pasitor) anlamını alır. Comte bu deyimle, kurduğu sistemden önceki bütün felsefelerin yıkıcı ve olumsuz olduklarını ancak kendi sisteminin yapıcı ve olumlu olduğunu vurgulamaktadır. Comte'a göre kendinden önceki bütün felsefeler yıkıcı ve olumsuz olmuşlardır. Çünkü *deneyi aşan* anlamındaki metafizikle uğraşmışlardır. Oysa düşüncesi ister idealist ister materyalist olsun, deneyi aşan bütün algılamalar metafiziktir. Ona göre felsefeden metafiziği atmak ve onun yerine bilimi koymak gereklidir.[22]

Pozitivizm, kurgusal felsefenin (klasik Alman idealizminin) bilimsel gelişmeler sonucunda ortaya çıkan felsefi sorunları çözemeyişine bir tepki olarak doğmuştur. Nitekim Pozitivistler, geleneksel felsefede varlık, cevherler, nedenler vb. çok yüksek soyut bir nitelik taşıdıkları için deney yoluyla çözülemeyecek ya da doğrulanamayacak bütün sorun, kavram ve önermelerinin yanıltıcı ve anlamsız olduğunu söylemişlerdir.[23] Almanya'da spekülatif Hegelciliğin çözülüp dağılmasının ardından 19. yüzyılın ortalarında Fransa ve İngiltere'de olduğu gibi tüm Avrupa'da pozitivist felsefe belirmeye başlamış, dikkatler "olgular"a yönelmiş ve olguların

[19] Enes Kabakçı, "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11/ 6 (2008), 41-60
[20] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 3-4.
[21] Kutluer, "Pozitivizm", 34/335.
[22] Orhan Hançerlioğlu, "Olguculuk", 4/317.
[23] Ivan Florov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, (İstanbul: Cem Yayınevi,1991), 389.

kendileri ele alınıp nedenleri araştırılmaya başlanmıştır.[24] Bu yöntemin bir çıktısı olarak "bilim çağı" denilen bir dönem başlamıştır. Artık topluma yön veren Aydınlanma düşüncesi, Fransız devrimi ve Sanayi devriminin yol açtığı bilim ve teknik olgulardır. Böylece Ortaçağ'daki yapıdan kurtulan ve her alanda köklü yeniliklere sahne olan toplumda birçok değişiklik ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu değişimlere pozitivist esaslara göre yön verilmesi gerekliliği duyulmuştur.[25]

Pozitivizm düşüncesine hâkim olan aklın hâkimiyeti ve olguların akılla açıklanması paradigması kendini Antik Yunan düşüncesinde de hissettirir. Bu bakımdan felsefe, genelde düşüncenin, dinin veya mitolojinin etkilerinden kurtulması ve olayların akılla izah edilmesi ile başlatılır ve bunun ilk olarak Antik Yunan'da gerçekleştiği kabul edilir. Bu manada Thales (M.Ö. 624-546), Anaximandros (M.Ö. 610-546), Anaximenes (M.Ö. 584-524) ve Herakleitos (M.Ö. 544-484) dönemin önemli düşünürleridir. Bu filozoflar için en önemli sorun, her şeyin temeli, kökü olan ilkeyi, "arché"yi açıklamak olmuştur. Nitekim Thales ilk neden olan bu ilkenin "su" olduğunu düşünürken, Anaximandros "apeiron", Anaximenes "hava" ve Herakleitos da "ateş" olarak isimlendirmiştir. Her şeyin temelini maddede aramalarından dolayı bu filozoflar materyalist sayılsa da onlar, sistemli birer materyalist değillerdir. Zira bu filozofların ortaya koyduğu arkhe anlayışı tam olarak madde veya maddi bir şeye tekabül etmemektedir. Onların düşüncelerinde maddi olanla manevi olan bir aradadır. Arche olarak kabul edilen bu maddelerde, maddî olmayan bir takım unsurlar vardır. Mesela, Thales'in "su" dediği madde canlı bir maddedir (hylozoizm). Bu dönemde materyalist sayılabilecek ilk düşünürler Leukippos (M.Ö. 5.yy.) ve öğrencisi Demokritos (M.Ö.460-360) olarak belirtilmektedir.[26]

Anaximandros, düşüncesinde bilimsel faaliyetle felsefi düşünce iç içe geçmiş bir düşünürdür. Bilimsel çalışmalar ortaya koyan Anaximandros, denizciler için bir harita yapmış, tarihte ilk kez olarak meskûn dünyanın bir levha üzerine resmini çizmiş ve zamanı, düz bir taban üzerine yerleştirilen dik bir çubuğun günün çeşitli saatlerinde meydana getirdiği gölgelerin yerlerine ve uzunluklarına bakılarak

[24] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* , (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 409.
[25] Ballıkaya, "Pozitivizm: Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri", 87-106.
[26] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 19-23. Hylozoizm (canlı maddecilik), evrenin asli unsuru olarak kabul edilen maddenin canlı olduğunu ileri süren öğretidir. Bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* 38.

belirleyen alet olarak güneş saatini bulan kişidir. Kozmoloji üzerine de çalışan Anaksimandros dünyanın bir tepsi değil, genişliği yüksekliğinin üç katı olan bir silindir şeklinde olduğu sonucuna varmıştır. Biyolojide ise yaşamın denizlerde ve suda başladığını, insan da dahil bir çok canlının önce denizde yaşayıp sonraya karaya çıktığını söyleyen bir tür evrim kuramı geliştirmiştir.[27] Bu yönüyle Anaximandros'un kozmolojik ve biyolojik alanda ortaya koyduğu bu düşünceler, ilerleyen çağlarda pozitivizme yön veren ilk nüveler olarak karşımıza çıkacaktır.

Anaximandros'tan sonra düşünceleriyle felsefe tarihinde önemli etkiler bırakan Demokritos'un atom ve madde hakkındaki materyalist fikirleri ileriki çağlarda teşekkül edecek olan pozitivizme katkı sunmuştur. Demokritos'un evren anlayışına bakıldığında ona göre evren, yalnızca atomların çarpışmaları ve birbiri üzerindeki basınçları ile oluşmuştur. Evrendeki oluşta kesin bir *zorunluluk* hakimdir. Âlemdeki bütün olup bitenler, sebeplerden zorunlu olarak meydana gelmişlerdir. Bu düşünceleriyle Demokritos, Aristoteles'in ortaya attığı erek (telos) kavramını reddederek *mekanist* bir doğa biliminin temellerini atmış ancak bu anlayış İlk çağ'da fazla bir ilerleme kaydedememiş fakat onun doğa felsefesi konusunda ortaya koyduğu anlayış Yeni Çağ'ın başlarında önemli bir gelişme olarak kendine büyük bir yer etmiştir.[28]

Antik Çağda görüş ve düşünceleriyle Aydınlanma dönemi ampirizm felsefesine ışık tutan düşünürlerden bir diğeri de Epiküros (m.ö 341-271)'tur. Epiküros doğru bilgi olmadan doğru eylemin olamayacağını düşünmüştür. Bundan dolayı doğru bilginin ölçütü, Epikuros için insanda var olan *duyu* verileridir. İnsan duyularıyla birçok kez tecrübe ederek *bilgiye* ulaşır. Ona göre insanın başlıca görevi mutluluğu aramaktır. Mutluluk ise ancak ölüm, efsane ve Tanrıların olmadığı bir dünyada olabilir. Bunu başarabilmek içinde *doğaya* dayanan *doğal* bir dünya kurmak gereklidir. Böyle bir dünya görüşü masalı, efsaneyi, mucizeyi, vahyi ortadan kaldıracak ve her şeyin bir *doğal nedeni* olduğunu veya olabileceğini ön gerecektir.[29] Epiküros'un bu doğal nedenleri arayışı ve duyular üzerinden tecrübeye dikkat çekmesi daha sonraları Yeni Çağ'da gelişecek olan doğal din ve tabiî âlem anlayışına

[27] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi,* (İstanbul: Say Yayınları, 11. Baskı 2021), 41.
[28] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 37.
[29] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 87-88.

ve ampirist düşünürlerce bilgiyi ancak tecrübe ile elde edileceğine dair fikirlerin ortaya çıkmasına tesir eden etkenlerden birisi olmuştur.

Pozitivizmin tarihsel köklerini anlamak için modern felsefeyi ortaya çıkaran önemli düşünürlere bakıldığında, Francis Bacon (1561-1626) ve Thomas Hobbes (1588-1679)'tan itibaren kozmosun parçalanmasının yarattığı sonuçların etkileri görülmektedir. İlkçağ ve Ortaçağ felsefesine egemen olan *kozmos* anlayışında teleolojik bir âlem anlayışının hâkimiyeti söz konusu olmuştur. Bu anlayış çerçevesinde Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozofları tarafından *idea* diye adlandırılan ebedî ve ezelî özler anlayışının Modern Çağ'a gelindiğinde artık yıkıldığını, klasik kozmos anlayışının parçalandığı görülmüştür. 17. yüzyıl felsefesi bu bakımdan Rönesansla başlayarak yeni bir âlem ve kozmos görüşünün neşvünema bulduğu bir dönem olarak kabul edilir. Bu yeni dönem Batıda Francis Bacon ve Rene Descartes'in fikirlerinin etkisi altında kalıp, 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesi ile ivme kazanmıştır.[30] Bu bakımdan Batıda meydana gelen düşünsel ve felsefi değişimlerin mahiyetini bilmek ve pozitivizme doğru giden süreci takip edebilmek için dönemin düşünürlerin fikirlerine kısaca temas etmek gerekmedir.

Batı düşüncesinde Bacon, modern felsefenin en önemli temsilcisi olarak görülür. O modern felsefenin ilk büyük filozofu, modernlik düşüncesinin öncülüğünü yapan bir filozof olarak kabul edilmiştir. Bacon, doğayı bilmenin tek güvenli yolunun bilim olduğunu ve bilimsel yöntemin insana, doğayı denetleyebileceği bilgiyi vereceğini ileri sürmüştür.[31] Bacon için bilimin temel görevi doğayı kontrol altına almaktır. O, *Navum Organum* adlı eserinde doğa hakkındaki yanlış kanaatleri tespit edebilmenin yolunun bilimden geçtiğini belirtmiştir. Bacon'a göre gerçek, doğru ve hakikat ancak dikkatli bir gözlem neticesinde bilinebilmektedir. Bacon, objelerinin mümkün olduğunca en küçük unsurlara ayrıştırılması gerektiğini belirterek, tümevarım yönteminin önemini belirtmiştir. Bacon, bilimsel bilginin sadece gözlemsel kanıtların biriktirilmesi yoluyla inşa edilebileceğini ileri sürmüştür.[32]

Bacon, Rönesans ile beraber Aristoteles mantığı yerine yeni bir yöntemi temellendirmeye çalışmıştır. Bundan dolayı Bacon, modern deney biliminin

[30] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 437-444.
[31] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 446.
[32] Francis Bacon, *Navum Organum,* çev. Sema Önal, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 111-115.

kurucusu kabul edilir. O, kurulmakta olan yeni doğa biliminin temel görüşlerini ortaya koymuştur. Bu bakımdan bilmek egemen olmaktır düşüncesi Bacon'un temel görüşünü ifade eder. Ayrıca ideal devletin yapısını çizdiği *Nova Atlantis*'te "bilim" bu ütopya devletinin başlıca kaynağıdır. Bacon'ın devlet felsefesinde olduğu gibi bütün felsefesi bilim üzerine kurulmuştur. Ona göre bilgi, insanlığı doğaya hâkim kılacak güç diye tasvir edilir. Bilimin amacı, insanın doğaya egemen olmasıdır. İnsanın doğa karşısında en büyük yardımcısı bilgidir. Bundan dolayı doğaya egemen olmak için insanın, doğanın yasalarını öğrenmesi gerekmektedir. [33] Bu da ancak gözlem ve deneyle başarılabilir. Bu düşüncelerin bir hasılası olarak, ona göre tecrübeye dayanmayan metafizik bilgiler de gereksiz ve saçmadır.[34]

Bir başka bilim adamı Copernic'in (1473-1543) pozitivist düşünceye etkisine bakıldığında, onun düşünceleri kilise merkezli skolastik evren tasavvurunun dışında yeni bir bilimsel evren görüşü sunmaya çalışmış bir Rönesans düşünürü olmasında yatmaktadır. Avrupa'da modern çağın başlamasına tesir eden düşünürlerden olan Copernic'in ortaya attığı yeni görüşler ve teoriler, Aristoteles görüşüne bağlı kalan kilisenin evren görüşüyle tenakuz halinde olmuştur. Copernic, Aristoteles sisteminde bütün gök cisimleri, evrenin merkezinde bulunan ve kendisi hareket etmeyen bir dünyanın etrafında hareket ettiği düşüncesini tersine çevirmiş, güneşi merkeze alıp dünya ve diğer gezegenleri hem kendi ekseni hem de güneşin etrafında döndüğünü savunmuştur.[35]

Pozitivizm düşüncesinin en önemli ilkeleri arasında olan "deneycilik" ve "rasyonalite" Descartes'in fikirleri arasında da önemli bir yer bulmuştur. Onun deneycilik ve bilgi anlayışı pozitivist karakterler taşır. Descartes'e göre ancak rasyonel ve objektif bir yöntem ile elde edilen bilgi doğru bilgidir. Bundan dolayı, değer yargıları, izlenimler, yorumlar ve diğer zihinsel kavramlar bilgi üretimine temel teşkil etmemekte ve bilimin alanına girmemektedir. Doğanın dili olan matematik ile ifade edilebilecek olan şeyler objektiftir. Descartes'e göre rasyonel yapısı sayesinde doğanın matematiksel yasaları bulunabilir ve böylelikle deneyin daha sonra doğrulayacağı diğer pek çok gerçek, mantıksal yolla ortaya koyulabilir. Bu nedenle ancak matematikle doğanın yasalarını öğrenebiliriz. Descartes evrenin,

[33] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 214.
[34] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 31.
[35] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 200-205.

mekânın her yerine yayılmış olan maddeden meydana geldiğini düşünür. Ona göre bu dünyadaki herhangi bir şeyi anlamak için onda tinsel veya metafizik bir eylem aramak yerine, genel olarak maddenin doğası ve davranışı yoluyla ortaya konacak evrensel yasalara ulaşmamız gerekir. Çünkü evrensel ve determinist yasalara göre düzen kazanan madde anlayışı yalnızca doğada olup biten her şeyi açıklayabilir. [36] Bu bakımdan O, evrenin her yerine yayılmış olan maddenin sahip olduğu sıfatları basit mekanik özellikler olarak görmektedir. Yeryüzünün oluşumu, yıldızların hareketinden ışığın yayılımına ve kalp atışına kadar maddi dünyadaki her şey benzer mekanik yasalara göre hareket ettiğinden, bütün doğal süreçler ancak maddenin farklı parçalarının mekanik özelliklerini bilerek açıklanabilir.[37]

17. yüzyıl felsefesinin kurucu bir diğer filozofu da Thomas Hobbes'tur. Bacon, Descartes ve Locke gibi, o da rasyonalist, bilimci ve yöntemci bir filozoftur. Hobbes, modern dünyanın problemlerinin, geleneğin tamamen bir kenara bırakılarak ancak akıl ve bilim yoluyla çözülebileceğini belirtmiştir.[38] Hobbes'ın düşüncesinde modern doğa anlayışı pozitivist bir doğa anlayışını barındırır. Ona göre doğa maddi bir olgudur ve fizik yasalarına göre çalışır, kendi içlerinde hiçbir amaç taşımayan cisimler harici bir engelle karşılaşmadıkça, sınırsızca ve mekanik biçimde hareket ederler.[39] Diğer taraftan Hobbes'un bilgi kuramı da duyu verilerine dayanmaktadır. Ona göre her şey duyumdan gelir ve hafızamızda mevcut olan her şey duyumlardan ibarettir. Hatırlamak önceden hissedilmiş bir şeyin tekrar hissetmekten ibarettir. İnsanlar duyumlarını birbirine karıştırarak düşünürler. Bazı duyumların diğerleriyle karışmasıyla fikirler oluşur.[40] Felsefeyi, neticelerin sebepleriyle ve sebeplerin neticeleriyle olan muhakemeli bilgisi olarak kabul eden Hobbes, ilahiyatla metafiziği felsefeden ayırır. Ona göre felsefe düşünme sanatıdır. Bundan dolayı duyu organları vasıtasıyla anlaşılamayan şeyler düşünülemez, ancak bunlara inanılır. Bu durumda felsefe metafizikle uğraşmamalı ve felsefenin konusu müspet şeyler olmalıdır. [41] Diğer yönden Hobbes'a göre maddi-manevi, bireysel-toplumsal her şey *doğal nedenlere* bağlıdır ve bütün bunlar doğal nedenler tarafından zorunlu olarak

[36] Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar,* çev. Afşar Timuçin- Yüksel Timuçin, (İstanbul: Cumhuriyet Yayınları, 1998), 105, 155,255.
[37] Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, 265.
[38] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 461-462.
[39] Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 21, 276-278.
[40] Hobbes, *Leviathan*, 21-24.
[41] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi,* 37-38.

belirlenmişlerdir. Doğal nedenler canlı-cansız bütün varlıklarda bir ve aynıdır. Bu zorunlu doğal kanunlar her şeyi kuşatmıştır. Ona göre bu kanunları anladığımızda bireyi, toplumu ve devleti istenilen duruma getirebiliriz.[42]

Aydınlanmanın bir diğer kurucu düşünürü ise filozof John Locke (1632-1704)'tur. Pozitivizmin parametrelerinden olan duyu ve tecrübe ile bilgi elde etme yöntemi, onun düşüncesinin merkezinde yer alır. Onun sisteminde de Rönesans'ın sonlarıyla 17. yüzyılda ortaya çıkan, merkezinde büyük bir makine veya mekânın her yerini kaplayan, ölçülebilir bir şey olarak madde anlayışının bulunduğu mekanik bir dünya görüşü vardır. Ortaçağ dünya görüşü, Galileo ve Newton'la başlayan modern bilim anlayışıyla eleştirilmeye başlanmış ve bu süreçte evrenin merkezinden *Tanrı* çıkartılarak, yerine *insan* konulmuştur. Dolayısıyla bu modern âlem tasavvurunda insan artık kendi kendisinin rehberi olan, çevresini anlayabilme ve böylelikle de kontrol altına alabilme gücüne sahip olan bir varlık olarak değerlendirilmiştir.[43]

Locke'un doğa anlayışında, evren bir makine durumundadır ancak Locke, 17. yüzyılın diğer bütün filozoflarından söz konusu makinenin anlaşılması noktasında farklı düşünmüştür. Ona göre, insan zihninin bu devasa makinenin nedenlerini bilebilmesi mümkün değildir. İnsan kendi sınırlı melekesinin ulaşabildiklerini yani sadece fenomenleri bilebilir. Locke, insanın söz konusu sınırlı yetisini akıl olarak açıklar. Ona göre insanda doğuştan teorik ve pratik birtakım ilkeler getiren bir akıl yetisi yoktur. Locke, aklı deneyime bağlı verilerin işlendiği bir imkân olarak değerlendirir. Bundan dolayı bu çerçeve içinde aklın doğuştan getirdiği teorik ve pratik hiçbir ilke bulunmadığını, zihnin boş bir levha (tabula rasa) olduğunu ve her şeyin deneyim yoluyla bilinebileceğini öne sürmüştür.[44] O, fikirleriyle aydınlanmacı bir yöntemi benimseyerek her alanda ve her şeyde yeni baştan başlanılması gerektiğinin habercisi olmuştur.[45]

Batı düşüncesinde bir diğer mekanist ve yasacı doğa anlayışına sahip olan filozof Newton'dur. O, cisimlere etki eden kuvvetler bilindiği takdirde, onların hareketlerinin matematiksel olarak öngörülebileceğini öne sürmüştür. Newton, cisimlerin hareketleriyle ilgili *Philosophiae Naturalis Pricipia Mathematica* (Doğal

[42] Hobbes, *Leviathan*, 80-83.
[43] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 575.
[44] John locke, *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, Çev. İsmail Çetin, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 21-24, 26, 36, 44.
[45] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 580.

Felsefenin Matematiksel İlkeleri) adlı eserinde, bütün cisimlerin hareketlerinin mekanik ilkeler yoluyla açıklanabileceği savunmuştur. Ona göre bir elmanın yere düşmesine neden olan güçle, gezegenlerin eliptik hareketlerine neden olan güç aynı güçtür. Bu nedenle o, bu özdeş gücü kanıtlamaya girişmiş ve bunun neticesinde gezegenlerin hareketleriyle, düşen elmaların hareketinin aynı matematiksel yasaya tabi olduğunu vurgulamıştır.[46]

Bahsi geçen mekanist ve matematiksel âlem anlayışını savunan önemli filozoflardan birisi de Leibniz (1646-1716)'dir. O, ortaya koyduğu monadlar teorisiyle, bir yandan Demokritos'un materyalist atomculuğunu diğer taraftan Platon'un idealist varlık görüşünün unsurlarını bir araya getirmeye çalışmıştır. Leibniz'in tasarladığı şekliyle evren, tinsellik yönünden madenlerin en küçük parçacıklarından yaratılmış bir varlık olarak, insan zihnine doğru yükselen sonsuz sayıda bölünemez monadın bir hiyerarşisinden meydana gelir. Bu sistemde, cansız varlıkların en aşağı düzeydeki monadları, bir yandan tinselliğin en alt sevideki emarelerine, diğer yönden de kendilerinden ayrılmaz olan maddiliğin en yoğun formuna sahip olur. Leibniz'in monadlar teorisi, materyalizm ile idealizmi, bu şekilde yaratılmış her şeyin kısmen maddi, kısmen de tinsel olduğunu söyleyerek bağdaştırmaya çalışır. Leibniz'e göre, madde tinden, Descartes'in beden ile zihin arasında olduğuna düşündüğü mutlak bir farklılık ya da kopuş ile ayrılmadığı gibi, tinsel olanın fonksiyonları da maddi tözün fonksiyonlarından türsel veya bütünsel olarak farklılaşmaz.[47] Leibniz bu teoriyle yalnızca beden ile ruh arasındaki ilişkiyi açıklamaz, ona göre Tanrı bütün âlemdeki uyumun tek nedenidir. Buradan hareketle Leibniz'in düşüncesinde Tanrı, evrenin düzenini sabit bir şekilde tutan ve varlıklar arasında tabiî bir determinizmi hâkim kılan bir varlıktır. Maddi ve manevi dünyada tek bir yasa egemendir; maddi olaylar gibi duyular ve ahlâkî eylemler bu yasaya bağlıdır. Böylelikle Tanrı, sürekli evrenin düzenine müdahele etmez ve her şey bir düzen içinde zorunluluktan ibarettir.[48] Bu fikirleriyle ileriki yıllarda ortaya çıkacak olan pozitivist hareketlerin ilham kaynağı olarak Leibniz'in ahlak ve doğa vb. görüşleri etkili olmuş görülmektedir.

---

[46] Isaac Newton, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 2016), 18-20.
[47] Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma,* çev. Afşar Timuçin, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2010), 24-25.
[48] Leibniz, *Monadology*, çev. Suut Kemal Yetkin, (İstanbul: MEB Yayınları 1997), 12-13.

Pozitivizm düşüncesinin öncülerinden biri de David Hume'dur. O, ampirik ve pozitivist anlayışıyla Aydınlanma düşüncesine önemli eleştiriler getirmiştir. Nitekim pozitivizme göre bilgi ancak deney ve tecrübe ile elde edilmektedir. Hume, ampirist bir düşünür olarak kabul edildiğinden ona göre sadece vasıtasız olarak tecrübe edildiği zaman duyulan şeyler vardır. Bunun dışındaki her şey zandan ibarettir. Ona göre tecrübeye girmeyen şeyler asılsız. [49] Hume, nedensellik ilkesini de eleştirmiştir. Bu incelemenin sonunda nedenselliğin mantıksal bir zorunluluk olmayıp, insani bir alışkanlık olduğunu savunmuştur. Bir dış dünyanın var oluşuna duyulan inanç, akıl yoluyla, insanın akıl yürütme kapasitesine müracaat etmek suretiyle temellendirilebilir olan bir şey değildir. Biz dış dünyanın var oluşuna inanıyoruz, daha doğrusu inanmadan yapamıyoruz fakat bunu kanıtlamak Hume'a göre imkânsızdır. Örneğin, bir bilardo topunun diğer bir topu çarpmayla hareket ettirdiğini düşünürüz ancak bu topların farklı ihtimalleri de mevcuttur. Duyularımız ekmeğin rengi, ağırlığı ve yapısı hakkında bilgi verir; fakat ne duyu ne de akıl, bize, ekmeği insan bedeni için besleyici ve destekleyici kılan nitelikler hakkında bilgi verebilir. Görme ya da dokunma, cisimlerin gerçek hareketleri hakkında bir idea sağlar, ama, hareket eden bir cismi sürekli yer değiştirme halinde tutan ve cisimlerin ancak başka cisimlere ileterek yitirdikleri kuvvet hakkında bir fikre ulaştırmaz ve bunlar arasında, gözlemleyeceğimiz nedensel bir bağ yoktur. Yani, şeylerin doğasında bir olayın arkasından neden başka bir olayın geldiğini açıklayacak bir sebep bulunmamaktadır.[50] Hume, bütün akıl yürütmelerimizin temelinde yalnızca birtakım ön kabuller bulunduğunu savunurken; din ve metafiziği de hedef yapmıştır. Ona göre, din ve metafizik, gerçek bir Aydınlanmadan söz edilebilmesi için aleve atılıp yakılmaları gereken çerçöp yığınına, aşılmaları gereken engeller bütününe tekabül etmektedir.[51]

Batı düşüncesi, tarihsel süreç içerisinde Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde değişime uğramış ve Batılı düşünürler, kilise merkezli skolastik düşünceden zamanla uzaklaşarak yeni bir modern düşünce sisteminin temelini atmışlardır. Bu sistem yeni bir varlık ve kozmos anlayışını da beraberinde getirmiştir.

---

[49] David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Serkan Öğdüm, (Ankara: İlke Yayınevi, 1998), 121-122.
[50] Hume. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976), 17,25-29.
[51] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 622.

Auguste Comte bahsi geçen sistemin en önemli aktörlerinden birisidir. Bu nedenle pozitivizm düşüncesini ve son dönem Batı düşüncesinin zihnî ilerleyişinin örneklerinden birisi olan Comte'u anlamak için onun fikrî temellerini bilmemiz gerekmektedir. Bu nedenle Comte'a geçmeden önce onu etkileyen en önemli düşünür olan Saint Simon'ın fikirlerine değineceğiz.

Saint Simon, pozitivizmin en büyük öncülerinden birisi olmuş, öldükten sonra fikirlerini takip edecek bir okul ve çok sayıda düşünür bırakmıştır. Bu bağlamda kendisinden en çok etkilenen Comte, onun düşüncelerini sistemleştirmiştir. Pozitif bilimlerin tüm dallarıyla ilgilenen Saint Simon, bu bilimlerin ancak pozitif bir sosyal ilmin yaratılması ile tamamlanacağını ileri sürmüş ve bu ilme 'sosyal fizik' adını vermiştir. Simon'a göre fizik bilimi fiziki olayları önceden görmeyi onları kontrol altına almayı ve şekillendirmeyi mümkün kılacaktır. Saint Simon, insanın ve toplumun davranışlarının, ancak insan ve toplumun bilimin konusu yapılmasıyla yönlendirilebileceğini, bu yeni bilimin de ancak tabiat bilimlerinin prensiplerine dayandırılabileceğini vurgulamıştır. Saint Simon, sosyolojiyi kurmayı sonra da uygulamaya geçerek yaşadığı çağdaki sosyal sorunlara çözüm bulmayı amaçlamıştır. Fakat o, sosyolojinin pratikteki yönü daha ağır bastığı için, sosyolojinin sistematiğinden çok mevcut ve gelecekteki sosyal sorunlarla uğraşmayı benimsemiştir. Sosyolojinin sosyal etkisinin üzerinde duran Saint Simon, bu ilmi yeni bir din haline dönüştürmeye çalışıp, sosyoloji aracılığı ile toplumu yeniden düzenlemeyi planlamıştır. Böylelikle sosyal sorunların çözümlenmesinde de doğa bilimleri için geçerli olan yöntemlerin kullanılmasını öngörmüştür.[52]

Auguste Comte ise Saint Simon'dan sonra onun bu tür düşüncelerini sistemleştirmiş ve pozitivizmin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Auguste Comte, Fransız devriminden sonra oluşan toplumsal karmaşayı yeni bir toplumsal düzenleme ve reformla ortadan kaldırmayı hedeflemiş bir düşünürdür. Aynı zamanda Sosyoloji ilminin kurucusu olarak da kabul edilmektedir.[53]

Bir kavram olarak "pozitifleşme" düşünmenin teolojik ve metafizik unsurlardan arındırılmasını barındıran düşünce sistemidir. Önemli olan, bu bilimlerin yöntemi ve ilkeleri üzerinde düşünmektir. Comte "pozitif" deyimini "yapıcı, yıkıcı

[52] Ballıkaya, "Pozitivizm: Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri", 87-106.
[53] Veysel Sönmez, "Auguste Comte Pozitivizm (olguculuk)", *DEUHYO ED*, 3(3), (2010) 161-163.

ve negatif olmayan" anlamında kullanır. O, bu deyimle, kurduğu sistemden önceki bütün felsefelerin yıkıcı ve olumsuz olduklarını, ancak kendi sisteminin yapıcı ve olumlu olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü onlar deneyi aşan anlamında metafizikle uğraşmışlardır. Ona göre felsefeden metafiziği atmak ve bunun yerine bilimi koymak gerekir.[54]

Auguste Comte, bilgiye ancak bilimsel metotlarla ulaşılacağını savunan ve *insanlık dinine* dönüşen pozitivizmin kuramcısı olarak kabul edilir. Pozitif din, maneviyatı reddeden ve bu dünyayı kurtarmayı hedefleyen bir dindir. *Teolojik* ve *Metafizik* hallerden geçen ve bütün dinleri mezcedip hepsini aşan *"yeni din"* sonunda *"pozitif din"* olacaktır. Bu dinin Tanrısı *insanlık,* peygamberleri *bilim adamları* ve mucizeleri ise *bilimsel keşifler*dir. İbadet üstün bir varlığa tapınarak değil insanlığın gelişimi için çaba sarf edilerek yapılır. O, bu düşüncesini mezar taşına yazdırdığı gibi "ilke olarak sevgi, temel olarak düzen, amaç olarak gelişme" şeklinde özetler.[55]

Comte'a göre insanlığın gelişimi, bilginin ilerlemesi ve gelişimi ile gerçekleşmiştir. Ona göre insanoğlu bu aşamaya uzun bir tarihsel süreç geçirerek gelmiştir. Comte, bu süreci *üç hal yasası* adını verdiği bir yasayla açıklar. Buna göre, insan düşünmesinde birbirinin ardından gelen üç evre vardır. Söz konusu üç evre, bir insanın bir olguyu bilme sürecinde, insan aklının zihinsel gelişiminde, toplumların ve tüm insanlık tarihinin ilerleyişinde aynı şekil ve sırayla gözlemlenebilir evrelerdir. Çünkü bu evreler, bilme eyleminin gerçekleşmesi için zorunlu olarak geçilmesi gereken süreçleri ifade eder. Comte, bu düşüncesini şu şekilde dile getirir:

> "İnsan aklının en basit olan ilk gelişiminden günümüze kadar eksiksiz gelişimini farklı farklı etkinlik alanlarında bu şekilde incelerken, bu gelişimin değişmez bir zorunlulukla bağlı olduğu ve bana, gerek bizim organizasyonumuzun sağladığı rasyonel kanıtlar üzerine, gerekse geçmişin dikkatli bir biçimde incelenmesinin sonucu olan tarihsel doğrulamalar üzerine sağlam bir biçimde kurulabilir görünen temel bir yasa keşfettiğimi sanıyorum. Bu yasa tüm temel düşüncelerimizin her birinin, her bilgi branşımızın art arda üç farklı teorik hâlden geçmesine dayanıyor; teolojik ya da kurgul hâl; metafizik ya da soyut hâl; bilimsel ya da pozitif hâl." [56]

---

[54] Sönmez, "Auguste Comte Pozitivizm (olguculuk)", 163.
[55] Auguste Comte, *İslamiyet ve Pozitivizm,* çev. Özkan Gözel (İstanbul: Dergah Yayınları, 5. Basım, 2020), 12.
[56] Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2. Basım 2019), 16-17.

Comte'a göre tüm araştırmalarında insan aklı doğası gereği birbirine zıt olan bu üç felsefe yapma yöntemini kullanmıştır. Önce teolojik yöntem sonra metafizik yöntem ve son olarak da pozitif yöntemi kullanır. Ona göre teolojik dönem insan aklının zorunlu hareket noktasıdır; üçüncüsü pozitif dönem aklın oturmuş ve kesin halidir; ikincisi metafizik dönem ise bir geçiş dönemidir.

> "Teolojik halde araştırmalarını her şeyden önce varlıkların kendisine has doğasına kendisini etkileyen her şeyin ilk ve son nedenlerine tek kelimeyle mutlak bilgilere yönelten insan aklı fenomenleri keyfi müdahaleleri, evrenin tüm görünür anormalliklerini açıklayan az ya da çok sayıdaki doğrudan ve kesintisiz doğaüstü etkenlerin etkisinin sonucu olarak görür.
> İlk hali sadece basit bir genel dönüşümü olan metafizik halde doğaüstü etkenlerin yerine soyut güçler yani dünyanın çeşitli varlıklarının içinde olan ve tüm fenomenlere yol açmaya elverişli olduğu düşünülen gerçek kendilikle (soyutlamalar) geçer.
> Son olarak pozitif halde, mutlak nosyonlar elde etmenin imkansızlığını kabul eden insan aklı akıl yürütmeyi ve gözlemi birlikte çok iyi kullanarak kendini sadece fenomenlerin gerçek yasalarını yani onların değişmez art arda geliş ve benzerlik ilişkilerini keşfetmeye adamak için evrenin başlangıcını ve yönelimini aramaktan ve fenomenlerin örtük nedenlerini öğrenmeye çalışmaktan vazgeçer. Bu şekilde kendi gerçek sınırlarına indirgenmiş olguları açıklama işi Bundan böyle artık bilimin ilerleyişinin gitgide sayısını azaltmaya yöneldiği çeşitli özel fenomenlerle kimi genel algılar arasındaki bir ilişkiden başka bir şey değildir." [57]

Comte, teolojik dönemi bir tür fetişizm olarak tanımlar. Fetişizm özellikle dış nesnelere duygusal anlamlar yükleyen bir çeşit dini inanıştır. Bu evrede insanlar, algılayabildikleri hayvanlar, yıldızlar gibi bir takım canlı veya cansız varlıklara ilahilik atfederek onların olayları yönettiğine inanırlar. İçgüdü ve duyguların baskın olduğu bu dönemden sonra çoktanrıcılık başlamıştır. Bu aşamada artık hayal gücü devreye girmiş ve olayların nedenine dair özgür tasavvurlar üretilmeye başlanmıştır. Bütün içsel ve dışsal hareketlerin nedenleri fenomenlerin dışında anlamlandırılmakta ve esrarengiz bir şekilde, tasavvur edilen kurgusal varlıklara aktarılmaktadır. İlk felsefe de denilen bu teolojik evrenin son dönemi ise monoteizmdir (tektanrıcılık). Bu dönemde çoktanrıcılıkta kurgulanan ve birçok tanrıya yer veren zihin, artık her şeyi tek bir tanrıya indirme basitliğine yönelir. Bu basitleştirme işlemi ile beraber akıl artık tüm doğa fenomenlerini değişmez doğa yasalarına kaçınılmaz olarak tabi kılar. Böylece aklın bu yasalara zorunlu olarak tabii kılınmasıyla birlikte ilk felsefe olan zihinsel imgelem dönemi de kapanmış olur ve insan zihni doğal olarak doğa

[57] Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma,* 18-19.

yasalarını keşfetmeye başlayacaktır. [58] Comte metafizik evreyi, teolojik evre ile pozitif evre arasında geçişi yumuşatan bir dönem olarak tanımlar. Bu evre, pozitif düşüncelerin ortaya çıkışına elverişlidir. Çünkü metafizik evrede insan zihni teolojik evredeki gibi tüm fenomenlerin oluşumlarını açıklamaya çalışır fakat bu açıklamalarda doğaüstü etkenleri kullanmak yerine soyutlamalara başvurulur.[59] Üçüncü aşama olan pozitif evrede ise insan zihni yasalar yani gözlemlenmiş fenomenler arasında var olan değişmez ilkeleri bulmaya dayanır. Pozitif evre her alanda araştırılan şeylerin ereğini bulmak yerine şeylerin nedenlerini sistematik bir şekilde kavramaya yöneliktir. Zihin, bu evrede saf kurgular üretmek yerine gözlemlenen veriler arasındaki yasaları keşfetmeye çalışarak asıl faydalı olacağı yapıya bürünür. Böylece pozitif anlayış mistisizmden uzaklaştığı kadar ampirizmden de kendisini korumuş olur.[60]

Comte'un pozitivist *üç hâl yasa*sı olarak bahsettiği teorisi özetlendiğinde, genel olarak insanlık tarihi ve insanlığın bilgi birikimi sırasıyla teolojik ve metafizik aşamalardan geçmiş ve pozitif denilen aşamaya erişmiştir. Teolojik aşamada insanlık doğal olguları doğrudan doğruya doğaüstü güçlerin bir eseri olarak görmekte, metafizik aşamada bu güçlerin yerini birtakım soyut güçler almaktadır. Pozitif aşamaya gelindiğinde artık insanlık, doğal olguların fizik ötesine atıfta bulunan mutlak sebeplerini araştırmayı terk ederek olguların işleyişini yöneten doğa yasalarını keşfetmeye yönelmektedir. Bu aşamalar insanlık tarihine ait ilerlemenin zorunluluğunu ifade etmektedir.[61]

Comte'un pozitivizm anlayışına göre felsefe, deneysel bilimleri kendisine model almalı, deney ve gözlem ile denetlenemeyen, doğruluğu ispat edilemeyen şeyler dışarıda bırakılmalıdır. Comte, mantıksal çıkarımda ise tümevarım yöntemini temel almaktadır. Ona göre ancak deney ve gözlemi kullanarak, tümevarım yöntemiyle genellemeye ulaşılabilir. Bir hipotez kanıtlanırsa doğru bilgi, kanıtlanamaz ise yanlış bilgi olarak kabul edilir. Kısaca önermeler duyumlar ile elde

[58] Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, 160-165.
[59] Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, 171.
[60] Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, 181-185. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bk. John Stuart Mill, *Auguste Comte ve Pozitvizm,* çev. Enfal Erkan, (Ankara: Fol Yayınları, 2021)
[61] Kutluer, "Pozitivizm", 34/335-339.

edilen veriler ile uyumluysa doğrudur, değilse yanlıştır. Doğru olup olmadığı belirlenmeyen önermeler metafizik önermelerdir.[62]

Comte, bilimsel analizin konusunu olgularla sınırlayarak metafiziğin tümüyle felsefeden çıkarılması gerektiğini belirtmiş, pozitif felsefenin temel disiplini olarak ontoloji ve metafizik yerine epistemolojiyi yerleştirip yasacı, açıklamacı ve prognostik (önceden bilmeci) görünümüyle bilim aracılığıyla insanın, doğa ve toplum üzerinde hâkim olmasının yanı sıra, toplumu rasyonel ilkelere göre düzenleme ve denetleme imkânı verdiğini de belirtmektedir. Ancak bilime yol gösterecek olan bir kılavuz, anlamlar ve değerler sistemi gereklidir. Böyle bir sistem için pratik hayat göz önünde tutularak geliştirilmiş Tanrısız bir *pozitif din* olarak ortaya konulmalıdır. Amaç bir *evrensel pozitivizme* ve bir *pozitif topluma* ulaşmaktır. [63] Nitekim böyle bir toplumun yeniden düzenlenmesinde kullanılacak ve yeni dinin temel yapısını oluşturacak bilgi, gözlem ve deneye (olgulara) dayanan pozitif bilgidir. Comte, böylece toplumu bilim vasıtasıyla yeni baştan dizayn etmeyi amaçlamıştır. Ona göre toplumun kurtuluşunu sağlayacak tek şey pozitivizmdir.[64]

Comte'tan etkilenerek toplumsal olanı incelemek için gözlem ve endüksiyon metodunu kullanan ve sosyal olaylar üzerinde çalışmalar yapan bir başka pozitivist düşünür de Emile Durkheim olmuştur. Onun düşüncesi, bir takım sosyal olayları diğerlerine bağlayan determinist kanunları bulmak için çalışan pozitif sosyolojiyi kurmaktır. [65] Durkheim'a göre, sosyolojinin temel özelliklerini şu şekilde özetlenebilir: 1-Sosyoloji her türlü felsefeden bağımsızdır. 2-Sosyoloji yöntemi tümüyle nesneldir. Yani toplumsal olaylar tıpkı bir nesne gibi incelenmelidir. 3-Toplumsal olaylar ele alınırken bu olaylar psikolojik ve biyolojik olaylara indirgenmemelidir.[66]

Durkheim, dinin doğası konusunda Comte ile aynı görüşü paylaşmıştır. Çünkü Durkheim ekolünün dinin kökenini ve başlangıcını tamamen sosyal şartlardan hareketle rasyonel olarak açıklama iddiası, Comte ve takipçileri olan pozitivistlerin

[62] İnanç Ali Kılıç, "Pozitivizm ve Postpozitivizm", *Malatya Turgut Özal Üniversitesi İnsanat: Sanat Tasarım ve Mimarlık Araştırmaları Dergisi,* Güz 1/1 (2021), 39-62.
[63] Özlem, "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", 452-464.
[64] Sönmez, "Auguste Comte Pozitivizm (olguculuk)", 163.
[65] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi,* 109.
[66] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi,* 110.

anlayışına dayanan eğilim etrafında toplanmıştır. Bu anlayış zamanla aydınlanma devrinin tek yanlı entelektüel ve rasyonalist görüşlerinin etkisiyle gelişmiştir.[67]

Durkheim'ın pozitif sosyolojisinde nedensel bağlantılar önemlidir. Her olay bir başka olayın nedenidir. Bundan dolayı ona göre bir sosyal olay ancak başka bir sosyal olayla açıklanabilir. Durkheim sosyal olayları "kolektif bilinç" kavramı ile açıklar. O, kolektif bilinç kavramıyla bireyleri aşan, onları şekillendiren ve onlara şahsiyet kazandıran toplumun zorlayıcı niteliğini vurgular. Ona göre dinler de sosyal olaylardandır ve var olan kutsal kavramı veya eski dönemlerdeki totem inancı da toplumun bir arada yaşamasını sağlayan kolektif bilincin eseridir.[68] Buna göre aslında insanlar bir dine veya bir toteme inanmakla kendilerine veya kendilerinin oluşturduğu yapılara inanmışlardır. Bir diğer ifadeyle din ya da ilahiyat alanı biçimi değiştirilmiş ve sembolik bir dille ifade edilmiş toplumdan başka bir şey değildir.[69] Böylece Durkheim ilahî bir gerçeklik olan dini, insana ve topluma indirgeyip dinin öznesini ve nesnesini aynı kılmaktadır.[70]

Saint Simon'la başlayıp, Comte ile fikrî temelleri kurulup sistemleştirilen, Durkheim'in katkılarıyla zenginleştirilen pozitivizm düşüncesi daha sonraki süreçte ilerleyerek ve genişleyerek sosyoloji alanla beraber biyolojik alan da pozitivizmin kapsamına dahil edilmiştir. Biyolojik ve organizmacı evrimci anlayış canlılar için söz konusu olurken aynı zamanda toplumsal davranış ve yaşayışları da içine alacak şekilde pozitif anlayışla bütünleştirilmiştir.

Evrimci pozitivizmin fikrî kurucusu sayılan Herbert Spencer'a göre evrim fiziki dünyada olduğu gibi, sosyolojide, psikolojide de mevcuttur.[71] Spencer'a göre evrim sadece fizik dünya ile değil; biyoloji, psikoloji ve sosyoloji ile de ilgilidir. Toplum tıpkı bir organizma gibi gelişir Bu noktada ahlakî eylemlerde evrimin sonuçlarından birisidir. Böylece Spencer, evrimin sadece tabiatta değil, insanla ilgili her alanda geçerli olduğu düşüncesindedir.[72] Spencer, basitten birleşiğe doğru farklılaşan doğal evrim sürecinin kimyasal düzeyden bitki ve hayvanların biyolojik

[67] Niyazi Akyüz- İhsan Çapcıoğlu, *Din Sosyoljisi,* (Ankara: Grafik Yayınları, 2012), 81.
[68] Emile Durkheim, *Toplumsal İş Bölümü*, çev. Özer Ozankaya, (İstanbul: cem yayınevi, 2006), 108-111.
[69] Emile Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri,* çev. Özer Ozankaya, (İstanbul: Cem Yayınları, 2010), 25-30.
[70] Akyüz-Çapçıoğlu, *Din Sosyoljisi,* 81-83.
[71] Herbert Spencer, *İlk Prensipler*, çev. Selmin Evim, (İstanbul: MEB yayınları, 1947), 2/93.
[72] Spencer, *İlk Prensipler*, 2/122-125.

yapısına doğru seyrettiği şeklindeki modeli insan medeniyetinin gelişim süreci içinde uyarlamıştır. Filozofa göre evrimin her varlık alanına ait görünümleri birer bilim tarafından tespit edilmeli, felsefe bu bilimsel sonuçların tamamıyla birleşik olan bilgisini en geniş anlamdaki genellemelere giderek ortaya koyacaktır. Böylece ona göre bilimin görevi bu süreçlerin işleyişini tespit etmek olmalıdır.[73]

2.3. Pozitivizm Akımları ve Felsefesi

Pozitivizm, ortaya çıktığı ve yayıldığı süreçten itibaren bazı farklı akımlar şeklinde genişlemiş ve yayılmıştır. Genel olarak pozitivizm felsefesi; sosyal pozitivizm, evrimci pozitivizm ve mantıkçı pozitivizm olarak üç ana akıma ayrılmıştır. Bu akımlar ele aldığı konularda farklılaşsa da temelde pozitivizmin ana ilkelerine bağlı kalmışlardır. Burada bu akımlara kısaca değineceğiz.

Sosyal Pozitivizm, Fransa'da Saint Simon ve sosyalist düşünürlerle Auguste Comte, İngiltere'de John Stuart Mill gibi faydacı (pragmatist) filozofların öncülüğünde geliştirilmiştir. Saint Simon'un savunduğu, bilimsel ilerleme sebebiyle insanlığın teolojik ve metafizik doktrinlerini temellerinden eden yeni bir çağa girdiği ve bilimden ilham alan pozitivist bir felsefenin öncülüğünde, yeni bir toplumsal birlik ve örgütlenmeye gitmesi gerektiği düşüncesi Auguste Comte tarafından geliştirilerek esasını *üç hâl kanunu*nun oluşturduğu kapsamlı bir sisteme dönüş-türülmüştür. Bu yasaya göre, genel olarak insanlık tarihi ve insanlığın bilgi birikimi sırasıyla teolojik ve metafizik aşamalardan geçmiş ve pozitif denilen aşamaya erişmiştir. Teolojik aşamada insanlık doğal olguları doğrudan doğruya doğa üstü güçlerin bir eseri olarak görmekte, metafizik aşamada bu güçlerin yerini birtakım soyut güçler almaktadır. Pozitif aşamaya gelindiğinde ise artık insanlık, doğal olguların fizik ötesine atıfta bulunan mutlak sebeplerini araştırmayı terk ederek olguların işleyişini yöneten doğa yasalarını keşfetmeye yönelmektedir. Bu aşamalar insanlık tarihine ait ilerlemenin zorunluluğunu ifade etmektedir.[74]

Evrimci Pozitivizm ise 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra doğa bilimlerindeki gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle Darwin, Spencer ve Haeckel tarafından kurulmuş olan evrim teorisi; Fechner, Wundt ve Lipps Tarafından geliştirilen deneysel psikoloji, bilginin pozitivist bir anlayışla ele

[73] Spencer, *İlk Prensipler,* 2/23-34.
[74] Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, 18-21.

alınmasına zemin hazırlamıştır. Bu anlayışın ilk büyük temsilcilerinden birisi de Herbert Spencer'dir.[75] Evrimci pozitivizm sosyal pozitivizmdeki ilerleme kavramının yerine ana fikri çok farklı olmayan evrim kavramını yerleştirmiş, XIX. yüzyılda jeoloji ve biyoloji alanlarında geliştirilen evrimci görüşleri inorganik ve organik âlemden başlayıp beşer ve tarihsel alana kadar yaymıştır. Spencer, basitten birleşiğe doğru farklılaşan doğal evrim sürecinin kimyasal düzeyden bitki ve hayvanların biyolojik yapısına doğru seyrettiği şeklindeki modeli, insanlığın gelişim sürecine de uyarlamıştır. Ona göre evrimin varlık alanına ait görünümleri birer bilim tarafından tespit edilecek, felsefe bu bilimsel sonuçların analizlerini yaparak genellemelere gidecek ve ilkelerini ortaya koyacaktır.[76]

Mantıkçı Pozitivizm ise Moritz Schlick'in Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Freigl ve bir dizi bilim adamıyla birlikte 1920'1erin başında Viyana Çevresi'ni kurmasıyla başlamış, başını Hans Reichanbach'ın çektiği bazı düşünürlerin Berlin'deki pozitivist etkinliğiyle desteklenmiş ve 1930'1arın sonunda Carnap'ın bir daveti kabul etmesiyle Chicago'ya taşınmıştır. Hareket 1940'larda son bulmakla birlikte Gilbert Ryle veAlfred J. Ayer gibi İngiliz analitik filozoflarının dolaylı etkileriyle devam etmiştir.[77] Toplantıların Viyana'da yapılması dolayısıyla bu yeni pozitivizm başlangıçta "Viyana çevresi" ismi ile anılmıştır. Daha sonra bu akım "mantıkçı pozitivizm" veya " yeni pozitivizm" gibi deyimlerle ifade edilmiştir.[78]

Mantıkçı pozitivistler, olgu ve olaylara karşılık gelen ve deneysel olarak doğrulanabilen bir dil oluşturmaya çalışarak, muğlâk ve belirsiz semboller içeren dilsel ifadelerin yanlış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, bu belirsizlik ve yanlışlıklar, modern mantığın yardımıyla ortadan kaldırılabilir. Dilin cümleleri ve terimlerinin anlamı ancak bu yolla açık hale getirilebilir. Mantıkçı pozitivistlerin başlıca amacı, dil eleştirisi yaparak, felsefeyi metafizikten arındırmaktır. Mantıkçı pozitivizmin iki temel özelliği *mantıksal analiz* yöntemiyle dilin aydınlatılması olarak felsefenin kavramsallaştırılması ve metafiziğin anlamsız bularak reddedilmesidir. Bu iki özelliğin birbirleriyle yakın bağlantısı vardır. Çünkü pozitivist düşünürün bu mantıksal analiz düşüncesi, onu, metafiziksel iddiaların

[75] Ural, *Pozitivist Felsefe*, 59.
[76] Kutluer, "Pozitivizm", 34/335-339.
[77] Kutluer, "Pozitivizm", 34/335-339.
[78] Ural, *Pozitivist Felsefe*, 65.

anlamsız olduğu sonucuna götürmüştür.[79] Mantıkçı pozitivistlere göre felsefe bilimsel karakteri olmalıdır. Yani deneysel bilimlerde olduğu gibi felsefede de açıklık, mantıksal tutarlılık, ispatlanabilir bulunmalıdır. Spekülatif, ispatlanamayan, dogmatik varsayım ve görüşlere yer verilmemelidir. Böylece felsefeye bilimde olduğu gibi ampirik bir nitelik kazandırmak mümkün olabilir. Bu sayede iddiaları denetlemek ve ispatlamak imkân dâhiline girebilir.[80]

Pozitivizm düşüncesi bir felsefe yapma ve yaşama biçimi olarak değerlendirildiğinde ise bu düşüncenin epistemolojik temelleri kartezyen düşünce sisteminin üzerine inşa edilmiştir. Kartezyen felsefesine göre gözlemleyip ölçtüğümüz her türlü şey madde, ölçemediğimiz şey için tin (ruh) terimini kullanılmıştır. Yani insanın tecrübe edebildiği her türlü varlık için madde, diğer kalan soyut bütün kavram ve fikirler için ise tin kullanılmıştır. Maddenin yerine farklı literatürlerde madde-fikir, madde-zihin, beden-zihin gibi terimler de kullanılmıştır. Bu sınıflandırma ile felsefe tarihinde uzun bir dönem tartışmaların ortak noktasını oluşturacak bir ikilem doğmuştur. Maddenin mi zihinden türediği, yoksa zihnin mi maddeden oluştuğu tartışılmıştır. Zihnin maddenin bir sonucu olduğu iddiası maddecilik veya materyalizm; zihnin, düşüncenin ve bilincin maddeyi öncelediği, maddenin belirli bir zihnin algılaması sonucu var olduğu iddiası ise idealizm olarak tanımlanmıştır.[81]

Descartes'in beden-zihin düalizmi, modern bilim anlayışının temelini oluşturmuş ve bu anlayışın unsurlarını da kartezyen gelenek adı verilen nedensel bir metodoloji oluşturmuştur. Bacon aynı şekilde insanoğlunun doğayı anlaması ve ona hâkim olmasının yalnızca doğayı gözlemleyip deney yaparak gerçekleşebileceği fikriyle, Descartes'in düşünceleri modern bilim anlayışının epistemolojik zeminini oluşturmuştur. Ayrıca Descartes ve Bacon ile atılan modern bilimlerin felsefî temeline inildiğinde Locke, Hume ve Comte üzerinden Mach'a uzanan pozitivist bir geleneğin egemenliği söz konusudur.[82]

Aydınlanmanın önemli araçlarından olan bilim kavramına düşünce tarihinin erken dönemlerinden beri rastlanmakla beraber özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda

[79] Tuncay İmamoğlu, "Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 35 (2011), 40-50.
[80] Ural, *Pozitivist Felsefe*, 66.
[81] Kalelioğlu, *Sosyolojide Hakim Olan Eğilim Pozitivizm,* 104-105.
[82] Kalelioğlu, *Sosyolojide Hakim Olan Eğilim Pozitivizm,* 111.

doğayı ve evreni anlama noktasında meydana gelen büyük değişimler bu kavramın yeni bir anlam içeriğiyle kullanılmasına neden olmuştur. Yeni bilimsel gelişmelerle birlikte bilim kavramının içeriğinde meydana gelen değişimi belirginleştirme çabalarının bir sonucu ise söz konusu olan "modern bilim" terimidir. 16. ve 17. yüzyıllarda, konu ve sorun alanlarının netleştirilip sınırlarının çizildiği, bu alanlara özgü teknik ve yöntemlerin belirlendiği, başta fizik olmak üzere astronomi ve kimi alt bilgi dallarının yavaş yavaş "doğa felsefesi" nden kopmaya ve bunun sonucunda da bilimsel bir kimlik kazanmaya başladığı bir dönem olarak kabul edilir. Bu anlamda bilim, olgulardan belirli yöntemlerle yasalara ve teorilere ulaşmaya, denetlenebilir bilgi üretmeye çalışan, açıklamacı bilgi etkinliği olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma uygun olarak Bacon'ın "scientia nuova" (yeni bilim) veya "doctrinapositiva" (pozitif bilim) adlarını verdiği modern bilimin ve buna bağlı olarak bilimsel bilginin nitelikleri, yalnızca epistemolojik yönden belirlenmekle kalmamış aynı zamanda bilimsel bilginin ahlakî ve toplumsal açıdan değer yargılarından bağımsız bir zemin üzerinde tartışılmaya çalışılmıştır.[83]

Bilginin kaynağı tartışmalarına bakıldığında Aydınlanma öncesinde bilginin Tanrısal kaynaklı olduğu düşüncesi hâkimken Yeniçağda bilgi sorunu teoloji veya etikten ayrı bir şekilde ele alınmış ve yeni bir felsefî disiplinin temelleri atılmıştır. Yeniçağın bilgi kuramına göre bilgi, olması gerekene yani ideale değil de olana yani nesnele aittir. Bir başka deyişle, olgusaldır yani pozitiftir. Yeniçağın bu bilgi kuramının temelinde ise doğa bilimleri yatmaktadır. Doğa bilimleri olgular arasında süreklilik ve tekrar gösteren ilişkileri ampirik (deneye dayalı) yöntemlerle belirleyip buradan doğal yasalara ulaşmaktaydı. Yeniçağın epistemolojisinde "bilim" denildiği zaman anlaşılan sadece "doğa bilimleri" olmuştur. Bu bakımdan bilginin, zihin ile duyu verilerinin yani rasyonel öğeler ile ampirik öğelerin karışımından meydan gelmiş olduğu düşünülmüştür.[84]

Pozitivizme göre bilebileceğimiz her şey bilimsel verilerle elde edilebilir, yani doğa bilimleri tarafından sağlanan bilgi dışında, hiçbir bilgimiz olamaz. İnsan bilgisi, bilimin, fenomenlere ilişkin sistematik araştırmanın sınırlarını hiçbir şekilde aşamaz. Felsefeye düşen ise bu bilimlerin üstüne çıkmak ve gerçekliğe ilişkin olarak doğa bilimlerinin sağladığı bilgilerden daha derin ve mutlak bir bilgi aramak değil,

[83] Özlem, "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", 453-454.
[84] Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi,* (İstanbul: Notos Kitap, 1. Basım, 2012), 140.

bilimin ulaştığı sonuçların sentezini yapmak ve bu sonuçları sistemleştirmektir. Felsefe, bundan başka bilimsel keşiflerin gerisinde yatan genel ilkelere işaret etmek ve bilimin insan yaşamına olan katkılarını göstermek suretiyle, bilimin kapsamını ve yöntemlerini açıklayarak yararlı bir işlev getirmelidir. İşte bu çerçevede, günümüzde pozitivizm, toplumsal hayata ampirist bir bilgi modeli üzerinden yaklaşır. Sosyal bilimler bağlamında ise birey ve toplum bilimlerinin yöntemlerinin, doğa bilimlerinin yöntemlerine göre şekillenmesi veya oluşturulması; olgularla değerlerin birbirlerinden kesin olarak ayrılmaları gerektiği ve bu yapıldığında, sosyal bilimler ve doğa bilimlerinin keşfedilen yasalara göre nitelik kazanacağını vurgulanmaktadır.[85]

Pozitivizmin bilgi kuramı, dış dünyayı sadece deneyim yoluyla bilebileceğimiz ve her tür bilginin duyu-deneye dayanmak durumunda olduğu tezine dayanır. Bununla birlikte dış dünyanın bilgisinin deneyime dayanmak durumunda olduğu tezini, bilginin tecrübede verilmemiş olan bir şeye ilişkin olabileceğini kapsayacak şekilde genişleten pozitivist düşünce, insanın duyusal alanın üstünde ve ötesindeki bir dünyayla ilgili tüm bilgi iddialarının karşısında yer alır. Bu düşünce, farklı bilgi türleri olamayacağını, geçek araştırmanın ampirik olguların tasvirinden ve açıklanmasından meydana geldiğini öne sürerken, bilimin yöntemlerinin bize fenomenlerin düzenli ardışıklığının ya da birlikte var oluşunun yasalarını verdiğini ama pozitif yöntemlerin şeylerin içsel özlerine ya da doğalarına hiçbir zaman nüfuz edemediğini vurgular.[86]

Pozitivizm düşüncesini sistemleştiren Comte'un metafizik olarak adlandırdığı düşünce tarzı fenomenleri ilahî iradelere değil, idrak edilen soyutlamalara atfederek açıklamıştır. Bu haliyle değişmez yasalarının giderek gün yüzüne çıkarılması ile olguların pozitif açıklamaları, adım adım teolojik ve metafizik açıklamaların yerine geçmiştir. Böylece pozitif felsefe, fenomenlerin doğrudan belirleyici nedeninin doğaüstü bir şey değil doğal nedenler olduğunu savunur. Evrenin akıllı bir varlık vasıtasıyla yaratıldığı, değiştirildiği veya bazen gelişigüzel bir iradenin sonucu olarak var olduğunu kabul etmez. Tüm olayları değişmez bir düzenin parçaları olarak ve her parçayı da önceki bir koşulun ya da koşullar bütünlüğünün değişmez sonucu olarak gören herkes pozitif düşünce tarzını kabul eder. Pozitivizm

[85] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* 706.
[86] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 708.

bu nedenle akıllı bir iradeden daha ziyade evreni oluşturan gücün doğal yasalar olduğunu belirtir.[87] Bu bakımdan pozitivizme şeklini veren düşüncede bilim ve olguların, metafiziğin karşısında olması; inancın ve vahyin bilginin kaynağı olarak görülmesi artık mümkün olmamasıdır. Bu düşünce toplumsal hayattaki düzenin kaynağını ve tarihsel ilerlemenin itici gücünü bilgideki gelişmede aramaktadır.[88]

Comte'un ortaya koyduğu pozitivizmin, günümüzde modern bilim anlayışının temelini oluşturduğu savunulmaktadır. 19. yüzyılda temeli atılan ve " gerçek, doğru ve mutlak" bilginin yalnızca gözlem ve deney ile elde edilip, bilginin beş duyu organına dayanması gerektiğini savunan bu felsefi görüş bugün dünyanın her yerinde bilimsel çalışmaların zeminini teşkil etmektedir.[89] Bundan dolayı pozitivizmin geldiği nokta katı bir bilimcilik anlayışı ortaya çıkmış ve modern bir tür dogma hasıl olmuştur. Çünkü pozitivistler bilimi hakikate götürecek biricik yol olarak görüp, insan, toplum ve kâinat ile ilgili her şeyi bilimsel yöntemle açıklamayı tek açıklama tarzı olarak kabul etmektedirler. Ancak diğer yönden bu anlayış, bilimsel yöntemi tek açıklama biçimi gördüğünden dolayı epistemolojik anlamda monizm ile sonuçlanmaktadır.[90] Bahsi geçen süreçler neticesinde pozitivizm düşüncesi kilise benzeri bir yapılanma ile kendisini bir din olarak ilan etmiş başta kurucusu Auguste Comte olmak üzere önde gelen pozitivistlerin hepsi birer "baş rahip" gibi kabul edilmiş bir sisteme dönüşmüştür. "bilimcilik" vurgusu ise bilimin din haline getirilmesiyle neticelenen bir olgu olmuştur.[91]

Kısaca özetlendiğinde pozitivist düşünce sistemi, olayların ya da gerçekliğin deney ve gözlemler ile irdelenmesi, akla dayandırılması gerekliliği üzerinde yapılandırılmış bir paradigmadır. Bu paradigma ile insanlığın özgürleşmesinin ancak pozitivizm aracılığı ile tamamlanacağı savunulmuştur. Deney ve gözlemler ile laboratuvar ortamında gerçekleşen bilimin gerçek bilgi olduğu ön kabulü üzerine pozitivizm şekillenmiştir. Bilimsel gerçeklik, pozitivistlere göre tektir ve bu gerçeklik matematik ve istatistik ile temellenmektedir. Bu yöntemle elde edilen

---

[87] John Stuart Mill, *Auguste Comte ve Pozitivizm*, çev. Enfal Erkan (Ankara: Fol Yayınları, 1. Baskı, 2021), 18-20.
[88] Kenan Özkan, "Türk Modernleşmesinde Pozitivizmin Bilim Algısı", *Belgi Dergisi,* 7 (Kış 2014/1), 929.
[89] Kalelioğlu, *Sosyolojide Hakim Olan Eğilim Pozitivizm,* 97.
[90] Ergün Yıldırım, "II. Meşrutiyette Pozitivizm Düşüncesi", *Türkiye Günlüğü,* 94 (2008).
[91] Maurice Cornforth, *Pozitivizme Karşı Felsefeyi Savunmak*, çev. Tonguç Ok (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009), 12.

olgular ise evrenseldir. Sonuç itibariyle Avrupa merkezli düşünce süreçleri pozitivizmin doğuşuna imkân hazırlamış ve bu düşünce yapısı gelişerek kendisini 19. yüzyıldan itibaren batıda ve ardından evrensel bir ölçekte dünyada hâkim düşünce sistemi olarak tahkim ettirebilmiştir. [92]

[92] Kılıç, "Pozitivizm ve Postpozitivizm", 39-42.

3. OSMANLI'NIN SON DÖNEMİNDE POZİTİVİZM

3.1. Pozitivizmin Osmanlı'ya Girişi

Batı düşüncesi ile ilişkinin en üst seviyeye ulaşıldığı 19. yüzyılda, Osmanlı düşünürleri geleneksel İslamî literatürü takip etmekle birlikte, tarihi ve toplumu, Batı'dan ödünç aldıkları kavramlarla anlamlandırmaya çalışmışlardır. İmparatorluğun içinde bulunduğu modernleşme sürecinin bir sonucu olan bu paradigma değişimi, doğal olarak söz konusu kişilerin toplumsal ve siyasal değişime dair değerlendirmelerini de etkilemiştir. Özellikle de 19. yüzyılın ortalarından itibaren açılmaya başlayan, Avrupalı eğitimcilerin istihdam edildiği ve Batı dillerinin öğretildiği yükseköğretim kurumlarının bu süreçteki rolü büyüktür. Edindikleri yabancı dil ve sürekli temas halinde oldukları Avrupalı eğitimciler sayesinde, bu kurumlarda yetişen yeni kuşak, Batı ile düşünsel ilişkilerini kuvvetlendirmiş; tarih, toplum ve siyaseti Batılı düşünürlerin eserlerinde keşfettikleri yeni kavramlar ışığında algılamaya başlamışlardır.[93] Sözü edilen okullarda okutulan Batının pozitif bilimlerinin zihinlerde yarattığı etki, sadece bu bilimlere yönelik bir ilgiyle sınırlı kalmamış aynı zamanda bir Batı hayranlığına dönüşmüştür. Bunlara göre bir uygarlık olarak Batının esas gücünün temeline *pozitif bilim zihniyeti* yatmaktadır. Pozitif bilim zihniyeti ise doğa ve doğadaki olayları herhangi metafizik ya da doğa-üstü güce başvurmaksızın bizzat kendi içinde kavramak anlamına gelmektedir. Doğayı/dünyayı kendi içinde kavramak ise bir bakıma, onun üzerinde kontrol sağlamanın da mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Batıda modern zamanların başlangıcından itibaren hâkim olan görüş bu şekilde olduğu kabul edilmiştir. Bu bakımdan 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı aydınını en çok cezbetmiş olan şey, pozitif bilim zihniyetinin toplumsal, siyasal olayların kavranmasına olan etkileridir. II. Abdülhamit döneminin en önemli muhalif hareketi olan Jön *Türklerin* önde gelenleri, Batının gücünün nereden geldiği sorusuna cevap ararlarken en çok vurguladıkları şey, Batıda toplumun ve siyasal olayların pozitif bilim kavramı çerçevesinde geliştirilen toplum bilimlerince kavranmış ve söz konusu bu bilimlerin verilerinden hareketle düzenlenmiş olduğu düşünülmüştür. O halde eğer bu pozitif bilim

[93] Enes Kabakçı – Özgür Adadağ, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı-Türk Siyasi Düşüncesinde Değişim Algısı", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/26 (2009/1), 1- 44.

çerçevesinde hareket edilirse, İmparatorluğun gerilemesindeki sebepler teşhis edilebilir ve ardından gerekli önlemlerin alınabileceği savunulmuştur.[94]

19. yüzyıl Batı felsefesi içinde iki karşıt akım olarak gelişen Fransız pozitivizmi ile Alman idealizmi karşısında Osmanlı aydını, genel itibariyle tercihini Fransız pozitivizminden yana kullanmıştır. 19. yüzyıl idealizminin sistematik açıdan taşıdığı yoğunluk, soyut kavramsallaştırmaya verdiği önem ve bilginin kaynağını zihinsel süreçlerde arama gibi özellikleri bakımından Osmanlı reformcuları için ideal bir sistem olarak algılanmamıştır. Böyle bir sistemde toplumsal hedeflerin soyut birey ahlâkı gölgesinde bir arka plan oluşturması, modernleşme yanlısı aydınların düşünceleriyle çelişmiştir. Pozitivizm ise bir düşünce sistemi olarak modernleşmenin hedeflerini ve araçlarını aydınlara kavratabilecek pratik bir yapıya sahip olmuştur. Pozitivizmin, somut koşulları temel alması, pratik kavramsallaştırmaya önem vermesi ve bu kavramsal yapının merkezine bilimin pozitif felsefesini yerleştirmesi bakımından, modernleşme çabalarında eksikliği hissedilen yöntemsel boşluğu doldurması açısından Osmanlı aydınınca revaç bulmuştur. Tanzimat'la (1839-1876) başlayan reformlarla bilimin eleştirilemez hale gelmesinde pozitivizmin bu pratik yapısı belirleyici olmuş, hem bilimsel disiplinler arasında yaptığı sınıflamada önceliği toplumsal bilimlere vermesi hem de bir sosyoloji hareketi olarak gelişmesi, Osmanlı aydınlarınca yeterli görülmüştür. Özellikle pozitivizmin felsefe-siyaset ilişkisi konusundaki yaklaşımı Osmanlı yöneticileri için yol gösterici olmuştur.[95] Tanzimat, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı dünyasının etkisine tam olarak kapıldığı ve bu etkilerin devlet tarafından meşrulaştırılmaya çalışıldığı bir devir olarak kabul edilir. Tanzimat'la birlikte Avrupa'ya açılan Osmanlı yenilikçilerinin Batı düşüncesi ile olan ilk karşılaşması öncelikle Batı'da o dönemde egemen olan Aydınlanmacı ve pozitivist çizgiler taşıyan epistemolojik ve toplumsal düşünme biçimiyle temasını da beraberinde getirmiştir.[96]

Pozitivizmin Osmanlı dünyasındaki ilk etkileri, modern çağın en önemli özelliği sayılan "pozitif bilim" ile modern zihniyetin en temel fikirlerinden olan "ilerleme" ye yaptığı vurgudan kaynaklanmıştır. 19. yüzyıl pozitivizminin Müslüman

[94] Bekir Balkız, "Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji*" Mediterranean Journal of Humanities,* V/2 (2015), 123-149.
[95] Ekrem Işın. "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm," ve "Osmanlı Materyalizmi", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi,* (1982), 2/352- 362
[96] Özlem, , "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", 457.

ve Türk coğrafyasındaki yansımaları, Batı'da olduğu gibi Aydınlanma çağı ve sanayi devriminin tarihsel bir devamı şeklinde kendini göstermemiştir. Batı dünyasını izlemeye ve modern akımlarla temas kurmaya çalışan bazı Müslüman aydınlar, medeniyet bakımından geri kalmışlığın sebebini bilimsel zihniyete sahip olmamaya bağlamış ve kendi coğrafyalarında pozitif bilimlere özgü metot ve anlayışların yerleşmesi için pozitivist felsefeyi yaymanın zorunlu olduğunu düşünmüşlerdir. Dolayısıyla Avrupa kültürü için pozitivizm, Aydınlanma felsefesinin sonuçlarından biri iken; İslam coğrafyası için ilerleme ve kalkınma (terakki) için bir hareket noktası sayılmıştır. Auguste Comte'un Osmanlı Sadrazamı Mustafa Reşid Paşa'ya (1800-1858) pozitivist felsefenin benimsenmesi amacıyla yazdığı mektuptan, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin adını pozitivist "ordre et progres" (nizâm ve terakki) sloganından ilham alarak konmasına kadar geçen sürede sistematik bir pozitivist akım Osmanlı topraklarında gelişmemiş ve yerleşmemiş bir durumdadır.[97]

Pozitivizmin Osmanlı düşüncesine girişi bu akımın yöntemsel olarak doğrudan felsefî kanallarla Osmanlı düşüncesine girmediği görülmektedir.[98] Bu bakımdan söz konusu düşünce sistemi, başlangıçta çeşitli edebiyat akımları vasıtasıyla ve modern eğitim kurumlarında okutulan pozitif bilim dersleri sayesinde tanınmaya başlanmıştır. Tanzimat döneminde kendisinden etkilenilen pozitivizm genel olarak Aydınlanma zihniyeti çerçevesinde geliştirilen toplum ve siyaset felsefelerinde belirginleşen şekliyle bir pozitivizm olmuştur.[99]

Pozitivizm, Osmanlı modernleşmesini üç temel alanda etkilemiştir: Birinci alan Şinasi (1826-1871) ile başlayan 19. yüzyıl Osmanlı toplumunun ilk kez bir bütün olarak kendi kendisini eleştirmeye başladığı bir dönem kabul edilir. Böyle bir dönemde pozitivizm, modern eleştiri mekanizmasını harekete geçirmiş ve geleneksel kurumların ürettiği değerler sorgulamaya başlamıştır. Pozitivist etkinin görüldüğü ikinci alan ise bu eleştirel etkinliğin odağına, hukukî, idarî ve iktisadî rasyonellik anlayışını alarak gelişen kamu yönetimidir. Pozitivizmin Osmanlı modernleşmesini etkilediği son alan ise Ahmed Şuayb'ın başlattığı sanat felsefesi olarak kabul edilir.[100]

---

[97] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 104-107; 170-171; 186.
[98] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 214.
[99] Balkız, "Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji*",* 123-149.
[100] Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm," ve "Osmanlı Materyalizmi", 2/352-355.

Şinasi, Münif Paşa (1828-1894) ve Ali Suavi (1839-1878) pozitivizmin Osmanlı'daki ilk simaları olarak kabul edilmiştir. [101] Osmanlı aydınları bir yöntem sorunu içinde olduklarının farkına, modernleşme fikri ile beraber varmışlardır. Bilgi edinme sürecini belli bir yöntemin doğrultusunda belirleme isteği, 18. yüzyıl sonunda Osmanlı'da başlayan reform hareketlerindeki kısmî başarısızlık nedeniyle ortaya çıkmış ve söz konusu yöntem arayışı Tanzimat dönemi boyunca pragmatik bir nitelik kazanarak sürmüştür. Yöntemi oluşturan ana ilkenin hangisi olabileceği üzerine açılan tartışma, değişik dönemlerde farklı önerilerle çözümlenmek istenmiştir. Bu öneriler arasında Şinasi'nin yazılarıyla ortaya koyduğu tutum, pozitivizmin de ilk habercisi sayılmıştır. Şinasi, ilk kez bu toplumun var olan kurumların ve insan ilişkileriyle akla uygun olup olmadığını sorgulayan kişidir. Adalet, Şinasi için soyut bir değerdir ve ancak adalet sadece yasa gücüyle işlevsel hale gelebilir bir yapıdır. Şinasi'nin yasa anlayışı Montesquieu'den oldukça etkilenmiştir. Buna göre yasa, bir toplumdaki çelişkileri ortadan kaldırabilecek güce sahiptir, kaynağı ise Tanrısal değil, insan merkezlidir dolayısıyla akla uygundur.[102]

Diğer yönden pozitivizmin Osmanlı düşüncesine girmesinde Auguste Comte'un, fizyolojist Claude Bernard ve biyolog Charles Darwin gibi düşünürlerin fikirleri de önemli bir rol oynamıştır.[103] Pozitivist ve materyalist düşüncenin yaygınlaşması neticesinde, Osmanlı İmparatorluğunda da yeni gelişmeler kendini göstermiş, bazı Osmanlı düşünürlerinde önemli etkilerde bulunmuştur. Batıda akılcılıkla, deneycilik ve aydınlanmayla başlayan, pozitivizm ve ateizmle zirveye varan bu düşünce süreci Osmanlı düşüncesine de tesir etmiş ve akılcılıktan pozitivizme, pozitivizmden materyalizme ve sonuç itibariyle bir tanrıtanımazlığa (ateizme) doğru evrilmiştir.[104]

Osmanlı aydınlarının kültürel olarak pozitivizmle karşılaşması 18.yy. sonlarına doğru Avrupa'ya özellikle Fransa'ya giden öğrenciler Diderot (1713-1784), Baron d'Holbach (1723-1789) Pierre Cabanis (1757-1808) gibi materyalistleri tanımışlardır. Bunun yanında Mekteb-i Tıbbiye (1839), Mekteb-i Harbiyye (1834) ve Galatasaray Mekteb-i Sultanisi (1868) gibi Avrupa eğitim anlayışını benimsemiş

[101] Balkız, "Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji", 113-149.
[102] Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm," ve "Osmanlı Materyalizmi", 2/358.
[103] Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı mektup için bk. Comte*, İslâmiyet ve Pozitivizm,* 24-28.
[104] Aydın Topaloğlu, "Klasik Materyalizmin Mahiyeti ve Son Dönem Osmanlı Düşünürleri Arasında Yayılışı", *Felsefe Dünyası*, 2007/1, (45), 111-124.

okulların açılmasıyla pozitivizm ve materyalizm Osmanlıya girişi önemli rol oynamıştır. [105] Örneğin İngiliz tarihçi ve seyyah Charles Macferlane (1799-1858) Osmanlıyı tanımak amacıyla 1847-1848 'de yaptığı gezilerde Mekteb-i Tıbbiye'de tamamen pozitivist bir eğitim yapıldığını söylemektedir.[106]

Diğer yönden Osmanlıda pozitivist ve materyalist felsefenin intikali Karl Marks (1818-1883) ve Friedrich Engels'in (1820-1895) başını çektiği diyalektik materyalizmden ziyade Ludwing Bürchner (1824-1899) ve Ernst Heackel (1834-1919) gibi kişilerin başını çektiği olgucu bir pozitivist bir anlayışla gerçekleşmiştir. [107] Pozitivizmin sosyal alana yayılması ise Herbert Spencer ve Fransız Gustave Le Bon (ö.1931) aracılığıyla olmuştur. Evrimci düşünce Osmanlı aydını için önemli bir referans kaynağı olmuş ve artık evren, insan ve toplumsal yaşamın bütün alanlarıyla ilgili olarak geçmişte yapılmış bütün değerlendirmeler *hurafe* olarak kabul edilmiş ve buna gerekçe olarak da pozitif bilimlerin henüz gelişmemiş olması gösterilmiştir. Böylelikle Osmanlı aydını evrimci düşünceyle sadece kendi düşünce geleneğinden radikal bir kopuşu yaşamamış, batı düşünce geleneğinden de radikal bir kopuş yaşamıştır.[108]

Özellikle Osmanlı aydını üzerinde etliki olan Louis Büchner'in *Kraft und Stoff (Madde ve Kuvvet)* eseri Osmanlıda ki pozitivist ve materyalist felsefenin mihengi olmuştur.[109] Büchner'in her türlü yaratıcı fikrini dışlaması ve her şeyi

---

[105] Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*,(İstanbul: Akçağ Yayınları,2005), 290.

[106] Macferlene, Mekteb-i Tıbbiye'yi gezisi için davet edildiğinde gördüklerini şöyle anlatmaktadır: "Doktorlara ve Türk asistanlara ayrılan mükemmel döşenmiş bir salona davet edilmiştim. Kanepenin üzerinde bir kitap vardı. Alıp baktım. Bu, baron d'Holach'ın dinsizlik üzerine yazdığı *Systeme de La Nature'ün* en son Paris baskısı idi. Kitabın çok okunmakta olduğunu sayfalarından birçok kısımlarının işaretlenmiş olmasından anladım. Bu kımlar özellikle Tanrının varlığına inanmanın saçmalığını, ruhun ölmezliği inancının imkansızlığını metematikle gösteren kısımlardı. Kitabı yerine koyarken Türk doktorlardan biri yanıma geldi. Fransızca olarak şunları söyledi: C'est un grand ouvrage! C'est un grand Philosophe! il a toujo-urs reison! (Bu büyük bir filozoftur! Bu büyük bir filozofun eseridir! O daima haklıdır.)" bk. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Hece Yayınları, 2002), 198.

[107] Mehmet Akyüz, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi* (Anakara: Elis Yayınları,2014), 12-15.

[108] Atilla Doğan, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni Etik Arayışları", 2. *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Sakarya: 2005), 398-406.

[109] Baha Tevfik'in tercüme ettiği "Madde ve Kuvvet"i onun düşünce dünyasında büyük değişiklikler yapan bir eserdir. Allah, din, ruh, kader, yaratılış konularındaki görüşlerinde, materyalist bir anlayışa sahip oluşunda, ateistliğinde bu eserin oldukça önemli bir rolü vardır. Baha Tevfik'e göre bilinemeyenlerle bilinemeyenler tarif edilemez ve dinî inançların görüşlerimize temel teşkil etmesi hayalciliktir. Düşünür, metafiziğin felsefeden dışlanmasını ister ve tecrübeyi doğrunun yegâne ölçütü kabul eder. Bu görüşler, Baha Tevfik'in pozitivizmi savunduğunu gösteren hususlardandır. Bk. Mustafa Ateş, "Baha Tevfik'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Düşünce Yapısı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 17 (2), 331-348.

maddeye indirgemesi, ölümsüz bir ruh anlayışına karşı çıkması gibi düşünceleri[110] diğer taraftan pozitivist düşüncenin Osmanlı aydınları üzerinde kabul görmüş olmasının nedeni, evrenin oluşumundan ilk canlıların oluşumuna kadar ve insanın oluşumundan medeni toplumların gelişmesine değin açıklamalarda bulunmasıdır. Bu durum Osmanlı aydınları gözünde ilerlemenin anahtarı olarak kabul edilmiştir. [111]

Düşünceleriyle etki yaratmış bir başka Osmanlı pozitivisti ise Bahâ Tevfik (1884- 1914)'tir. Bahâ Tevfik, kısa hayatına rağmen birçok kimseyi etkileyen eser ve fikirleriyle, Tanzimat devrinde yetişmiş Beşir Fuad'tan sonra Meşrutiyet devrinin en dikkat çekici materyalist ve pozitivist fikir adamlarındandır. Bahâ Tevfik, felsefi düşüncelerini sunduğu *Biraz Felsefe* adlı eserinde yer yer materyalist fikirler ileri sürmüş, yüksek öğrenimini yaptığı Mülkiye Mektebi'nde ise felsefeye ve materyalizme olan ilgisi artmıştır. Bahâ Tevfik, hayatta 'gerçek' olanın yalnız madde olduğunu, her şeyin maddeyle ilgili bulunduğunu iddia eden, her türlü maddî ve manevî gerçekliğin temelini maddede gören, ruh ve Allah gibi metafizik gerçeklikleri inkâr eden pozitivist fikirlere sahip bir düşünürdür.[112]

Abdullah Cevdet'in din anlayışında pozitivizmin büyük etkisi vardır. O, dinin asırlar boyunca faydalı işler yaptığını kabul etmekle birlikte artık süresini doldurduğunu ve yerini akıl ve bilim eksenli bir sisteme bırakması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre insanlığa mutluluk vermeye uygun olan tek sistem akıl, ilim ve hürriyettir. Bu nedenle Cevdet, dönemin aydınlarına İslam'ı pozitivizmle değiştirmek yerine bilimsel kavramları İslami bir içerikte sunmayı teklif etmektedir.[113] Abdullah Cevdet de diğer materyalistler gibi Büchner'in "Madde ve Kuvvet" adlı kitabını çevirisiyle meşgul olmuş ve Ernest Haeckel'in fikirlerinin takipçiliğini yapmıştır. Dinin gereksiz ve bilim dışı olduğunu kanıtlamaya çalışmak ve onun yerine biyolojik materyalizmi önermektedir. Bu bağlamda Adullah Cevdet'in pozitivist düşünceye sahiptir. Ona göre, din özgür düşünceye engel ve hayal dünyasının bir ürünüdür. İlahiyat zanlar, zanlar vehimler ve tenakuzlarla

[110] Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik-Ahmet Nebil, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2021), 499.
[111] Mehmet Bulgen, "Son Dönem Osmanlı Yeni İlm-İ Kelamında Materyalizm Eleştirileri", *Sabit ve Değişken Arasında Yeni İmi Kelam Hareketi,* , ed. Ramazan Altıntaş- Ahmet Mekin Kandemir (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 279.
[112] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 240-245.
[113] Abdullah Cevdet, *Hadd-i Te'dîb, Ahmed Rıza Beye Açık Mektup*. (İstanbul: Matbaa-i İctihad,1912), 65-67. Ayrıca Abdullah Cevdet'in din anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Osman Demir, "Doktor Abdullah Cevdet'in Din Algısı", *İnsan ve Toplum*, 1 (2), 5-28.

dokunmuş bir kumaş gibidir ya da tabii sebepler hakkında cahilane şeylerdir. Bu cehalet din olarak sistem halinde teessüs etmiştir.[114]

Beşir Fuad da materyalist ve pozitivist fikirleri savunmuştur. Onun materyalist fikirlerinin, Avrupalı ve Osmanlı aydınları tarafından rağbet gören, Alman materyalist filozof Ludwig Büchner'den kaynaklanmıştır. Büchner, *Madde ve Kuvvet* isimli eserinde, her türlü hayatın kaynağının madde ve maddenin değişimleri olduğunu, madde ve kuvvetin birbirlerinden ayrılamayacaklarını, maddenin dışında bir yaratıcının olmadığını ve dolayısıyla Tanrı anlayışının gereksiz olduğunu ileri sürmektedir. Beşir Fuad da Büchner'den etkilenerek, varlıklardan herhangi birisi incelendiğinde, her şeyden önce kesinlikle madde ve kuvvetin dikkatimizi çekeceğini söyleyerek bu iki kelimenin değerini belirtmek için bu isimle yayımlanan kitabın felsefe için yeni bir tarihi kırılma oluşturduğunu belirtmektedir.[115]

Diğer bir pozitivist olan Memduh Süleyman (1887-1920), *Yirminci Asırda Zeka, Rübab ve Felsefe Mecmuası'*nda yazılar yazmış, E. Hartman'dan Darwinizm'i tercüme etmiştir. *Felsefe Mecmuası*'nda yayınlanan *Felsefe-i Edyan* isimli makalesinde, dinin, çeşitli tariflerini verirken, Feuerbach, Kant, Max Müller vs.nin görüşlerine başvurmaktadır.[116] Aynı grup içerisinde yer alan Dr. Edhem Necdet'in, *Kolera Tabibi* (1910), *Tekâmül ve Kanunlar* (1913) isimli eserleri bulunmaktadır. O da bir pozitivist ve materyalist bakış açısıyla maddenin, ayrışmalara ve birleşmelere tabi olarak canlıyı meydana getirdiğini düşünmektedir. Ayrıca beynin fikirleri, hisleri ve inançları ürettiğini; önceki fikirlerin ve inançların atılmasıyla, beynin evrim geçirebileceğini düşünerek, bilgilerin deney ve gözlem yoluyla elde edildiğini savunmuştur.[117]

Pozitivist düşüncenin bir diğer temsilcisi sayılan Celal Nuri İleri (1877-1939)'de, eserlerinde, çıkardığı gazete ve dergilerde, Darwnist ve materyalist görüşlerini kaleme almıştır. O, maddenin ezeli ve ebedi olduğunu kabul etmekle beraber, Tanrının varlığına ve dinlere inanmakla beraber ona göre, madde, mutlak boşlukta şekil değiştirerek yuvarlanır. Tekâmül kanunu, tabiatın yaratılışı görüşünün

[114] Abdullah Cevdet, Rahip Jan Mesler, *İçtihad*, 127 (30 Kanun-i Sani 330), 471.
[115] Mehmet Akgün, "1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 475-497.
[116] Akgün, "1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar", 493.
[117] Akgün, "1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar",494.

yerine geçecektir. Madde ve kuvvet anlayışı, beden ve ruhun birliği, monizm ve düalizmin gibi düşüncelerin yerini alacaktır. Evrende en ilkel canlıdan en gelişmiş canlıya kadar, evrim hâkimdir. [118]

3.2. Pozitivizmin Tezahürleri

Pozitivizmin Osmanlı'da tezahürleri ise devletin son döneminde kurulan siyasi cemiyetler ve edebî dergiler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Dönemin siyasi ve edebi figürleri devletin ve toplumun içinde bulundu durumdan çıkış yolları aramışlar ve bunun neticesinde farklı siyasi ve edebî duruş sergilemişlerdir. Bu noktada her iki kesimin ve farklı grupların yolları pozitivist düşüncede kesişmiştir. Onlar kurumsal manada pozitivist bir hayat ve devlet anlayışını toplum için kaçınılmaz olarak görmüşlerdir.

Son dönem Osmanlı siyasal hayatında Jön Türk muhalefetinin merkezi sayılan Tıbbiye Mektebi materyalist bir müfredat ile eğitim vermiştir. Modern tıp eğitimi, materyalist-Darwinist bir tarih anlayışını da beraberinde getirmiş ve son dönem Osmanlı muhaliflerinin dünyayı kimyasal, fiziksel ve biyolojik bir değişimler bütünü olarak algılamaları sonucunu doğurmuştur. Bu bakış açısı ile Jön Türkler, içtimaî tabipliğe soyunarak "hasta adamı" yani imparatorluğu tedavi etmek amacına yönelmişlerdir.[119]

Jön Türklerle birlikte, Osmanlı Türkiye'sinde pozitivizmin siyasal içerik kazanmış olan formu etkin olarak takip edilmeye başlanmıştır. Comte'un pozitivizmi, 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı aydınını en fazla etkileyen düşünce hareketi olmuştur. Jön Türkler, Osmanlı'da geçekleştirmek istedikleri değişimin teorik çerçevesini büyük ölçüde Comte'cu pozitivizmde bulmuşlardır.[120] Jön Türklerin etkilendikleri düşünceler, yaptıkları çevirilerden anlaşılacağı üzere Montesquieu'nün hukuki, Rousseau'nun siyasi, Smith ve Ricardo'nun ekonomi görüşleridir. Bu hareketin temel hedefi, Avrupa'da yayınladıkları kimi gazete ve yayımlardan da anlaşılacağı üzere mutlak monarşiye karşı "anayasacılık" hareketidir. Büyük ölçüde Fransız Devrimi'nin insan hakları temelli anayasa hareketinden etkilenmiş olan bu aydın zümresi, bu ilkeyi yaşama geçirmek ve devletin esası

[118] Akgün, "1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar", 495.
[119] Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri,* (İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Basım, 2008), 19-20.
[120] Balkız, "Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji", 131-133

yapmak için mücadele etmişlerdir.[121] Bu nedenle devletten, daha çok demokrasi, Kanun-i Esasi ve Meclis-i Mebusan gibi isteklerde bulunmuşlardır.[122]

Jön Türkler'in devamı niteliğinde olan İttihat ve Terakki Cemiyeti, önce İttihad-ı Osmanî adıyla Mayıs 1889'da Askerî Tıbbiye'de kuruldu. 1894'te İttihat ve Terakki adını almıştır. Cemiyet, 1908 devriminden bir süre sonra siyasî parti olarak hayatını sürdürmüştür. İttihat ve Terakki zaman zaman değişik ideolojileri savunmuştur, fakat bütün bu ideolojilerin arkasında Osmanlı devletini yıkılmaktan kurtarma fikri yatmaktadır. Cemiyetin fikrî köklerine inildiğinde Askerî Tıbbiye'de 19. yüzyıl biyolojik materyalizminin etkisini görülmektedir. Askerî Tıbbiye öğrencileri, kendilerine okutulan derslerin neticesi olarak, hayatı, Allah'ın iradesinin bir yansıması olmaktan çok biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir sonucu olarak telakki etmişlerdir.[123] Nitekim İttihat ve Terakkinin siyaset politikası ve onları destekleyen aydınların esas düşünceleri Comte'un epistemolojisine dayanmaktadır. Bu aydınlarca birey, aile, ulus, devlet, eğitim ve hukuk vb. önemli kavramların içi, genellikle pozitivist bilim anlayışın unsurlarından birisi olan ve politik içerikli "düzen ve ilerleme" ilkesi, diğeri ise ahlak ve sosyal yönle ilgili olan "başkası için yaşamak" ilkesi oluşturmuştur. Pozitivist fikirlerle kurdukları örgütün ismini İttihat ve Terakki olarak belirlemeleri de bu sebebe dayanmaktadır. Comte'un düşüncelerinden etkilenen Ahmet Rıza'nın Paris'te yayınladığı "Meşveret" gazetesinin sloganı, Comte'un sosyal felsefesinin çizgisini teşkil eden "intizam ve terakki" olmuştur. Bu etkiyle İstanbul'daki grup, örgütün adını "İttihad-i Osmanî"den "İttihad ve Terakki'ye çevirmiştir.[124] Burada önemli olan husus Ahmet Rıza ve arkadaşlarının Osmanlı için ulus devlet temeline dayanan Fransa'da, Comte'un ileri sürdüğü nizam (ordre) kavramının yerine, imparatorluk devlet temelinde ittihat (birlik) prensibini öne çıkarmaları, fakat Fransız pozitivistlerine benzer şekilde terakki kavramını olduğu gibi muhafaza etmeleri olmuştur. Cemiyetin ismindeki ittihat (birlik) teması önemlidir, zira birlik, bir amaç olarak belirtilerek, toplumun mutlak bir birlik içinde olması gerektiği vurgulamıştır. Ahmet Rıza'ya göre, ilahiyata dayanan fikirler milletlerin birliğini

[121] Mehmet Ali Sarıkaya, "Türkiye'de Pozitivizm ve İlk Yansımaları", *Turkish Studies Dergisi*, 10/14 (2015), 643.(635-656.)
[122] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 167.
[123] Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 99-100.
[124] Şükrü Nişancı, "İttihat ve Terakki Politikalarında Pozitivizm Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım", *Bilgi Dergisi*, 19/2 (2009), 19-47.

sağlayamamaktadır. Hatta aynı dinde oldukları halde Katolikler, Protestanlar ve Ortodoksların birbirleriyle anlaşamadıkları görülmektedir. O halde sadece pozitif bilim insanları birbirine bağlayabilir. [125]

Bir başka açıdan İttihat ve Terakki Cemiyetinin ders programında biyoloji, anatomi ve fizyoloji gibi bilimler ilk sırayı almış ve hepsinin fikri temeli dini argümanlarla değil, biyolojik dengenin sonucuna dayandırılmıştır. Buna bağlı olarak Behçet Efendi'nin botanik dersleri Mülkiye öğrencileri arasında geleneksel bilgileri hurafe saymalarına neden olmuş yine Mekteb-i Tıbbıye öğrencilerinin okuduğu patoloji kitapları da aynı tesirleri bırakmıştır.[126]

Diğer taraftan İttihat ve Terakki'nin kurucuları arasında yer alan ve ileri sürdüğü düşünceler bakımından pozitivist ve materyalist bir çizgi taşıyan Abdullah Cevdet de genellikle Avrupa kültürünün ve medeniyetinin özellikle Fransız kültürünün bir hayranı ve savunucusudur.[127] Kuruluşundan itibaren sivil ve askeri okullarda, medreseler ve tekkelerde taraftar bulan ve giderek taraftar sayısını artıran cemiyet içinde çok sayıda asker, sivil, aydın, gazeteci, yazar ve şair yer almıştır. Bu bakımdan özellikle Abdullah Cevdet, II. Meşrutiyet aydınları üzerinde önemli etkiler bırakmış ve dönemin "Batıcılar" diye adlandırılan grubun temsilcisi sayılmıştır. Abdullah Cevdet sadece sanayileşme ve tekniğin batıdan tevarüs edilmesi manasında bir Batılılaşma anlayışını yeterli bulmamış, ilerlemenin Batı kültürünü tamamen benimsenerek gerçekleşebileceğini düşünmüştür. [128]

Pozitivist anlayışın Osmanlı'da yayılması ve tesirini artırması, kurulan İttihat ve Terakki gibi siyasi örgütlerle beraber Osmanlı düşünürleri ve edebiyatçıları arasında da kendisini göstermiştir. Bu bakımdan yayımlanan dergilerde ve yazılarda dönemin aydınları pozitivist anlayışı sürdürmüştür. Nitekim Tanzimat döneminde Avrupa'ya gönderilen öğrencilerle birlikte Batı düşüncesinin Osmanlı üzerindeki tesiri öncelikle edebiyat üzerinden kendisini göstermiştir. Bu yeni edebiyatla özellikle Fransız Edebiyatı, İran klasiklerinin yerine geçmeye başlamıştır. İbrahim

[125] Emel Koç, "Ahmet Rıza Bey ve Pozitivizm", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/35 (2019), 21-39.
[126] Nişancı, "İttihat ve Terakki Politikalarında Pozitivizm Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım", 35.
[127] Özlem, "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", 459.
[128] Sarıkaya, "Türkiye'de Pozitivizmin İlk Yansımaları", 646-647.

Şinasi (1826 - 1871) , Ziya Paşa (1825 - 1880) ve Namık Kemal (1840-1888) genellikle bu yeni edebiyatın öncüleri sayılmıştır.[129]

Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi, devleti kurtarmak ve ona bir düzen vermek gerektiğini düşünen ve bunun için de özellikle Fransız Aydınlanması ve Pozitivist düşüncesinin etkisinde kalan Osmanlı aydınları, bu konudaki fikir ve düşüncelerini çeşitli mecmua ve gazeteler aracılığıyla yayımlamışlardır. Özellikle Recaizâde Ekrem'in başını çektiği *Edebiyat-ı Cedide* nin yayın organı olarak bilinen *Servet-i Fünun* (1891-1942), Ahmed Şuayb, Rıza Tevfik ve Mehmed Cavid tarafından kurulan *Ulum-i İktisadiye ve İctimaiye* (1908-1910), Ziya Gökalp ve Necmeddin Sadık'ın içinde yer aldığı *İçtimaiyat Mecmuası* ve Münif Paşa'nın (1830-1910) kurduğu Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye isimli teşkilatın yayın organı olan *Mecmua-ı Fünûn* pozitivist düşüncenin etkisindeki yayın kuruluşları olarak kabul edilir. [130]

Dönemin yayımlarına bakıldığında *Ulûm-i İctimaiye ve İktisadiye* gibi dergiler Spencer, Schaeffl ve R. Worms'un biyolojik sosyoloji fikrini savunmuştur. Bu yıllarda, Spencer'in evrimcilik fikri dönemin aydınları üzerinde derin etkileri olmuştur. Bu bakımdan Rıza Tevfik, agnostisizm üzerine, Ahmet Şuayb da H. Taine ve E. Renan'dan etkilenerek sanat felsefesine dair yazılar yazmıştır.[131] Söz konusu bu dergide yer alan fikri atmosferin dört kaynaktan beslendiği söylenebilir: Bunlar Le Play ekolü, Comte Pozitivizmi, Spencer evrimciliği ve organizmacılık, Stuart Mill'in liberal yaklaşımı şeklindedir.[132] Sonuç olarak *Ulûm-i İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*'nın kuruluş amacı Aguste Comte ve Le Play (1806-1882)'ın fikir ve eserlerinin Türkiye'ye aktarılmasından ibaret olmuştur. [133]

Pozitivizm düşüncesinin ulaştığı netice determinizdir. Buna göre tabiatta matematik bir kesinlik vardır ve özel kanunlardan daha genel kanunlara doğru ilerledikçe, âlemde bir determinizm hâkimdir. Bilimin amacı ise bu kesinlikleri ve dolayısıyla tabii kanunları keşfetmektir. [134] Bu çerçevede, *Ulûm-i İktisadiye ve*

[129] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 175.
[130] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 179-181.
[131] Nazan Ölmez, *Jön Türklerin Türk ve Batı Kültürüne Bakışı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 97.
[132] Kenan Özkan, "Türk Modernleşmesinde Pozitivizmin Bilim Algısı", *Belgi Dergisi,* 7 (Kış 2014/I), 934-935.
[133] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 159.
[134] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 154.

İçtimaiye Mecmuası'nın yazarları, determinist bir yöntemle, bilimin hayatın tüm alanlarını açıklamaya yeterli olduğunu savunmuş ve sosyo-politik hayatta sosyal bilimlerin açıklayıcı ve kılavuzluk rolünü anlatan yazılar kaleme almışlardır. Sosyal bilimler arasında özellikle iktisat ve hukuk, meşrutî düzende yol gösterici disiplinler olarak düşünülmüştür. Bu noktada sosyoloji, topluma ve siyasal hayata "kurtuluş reçeteleri" sunacak bir bilim olarak addedilmiştir. Sosyolojiye ilmine; Batılılaşmanın, iktisadî kalkınmanın ve modern topluma nasıl geçilebileceğine dair soruların karşılığın verildiği bir bilim olarak bakılmıştır.[135]

Diğer yönden pozitivist ve materyalist düşünceler, Osmanlı'da sistematik bir şekilde yayılma ve gelişme göstermeye devam etmiştir. Bu düşüncelere kaynaklık eden yayınlardan bir diğeri de *İçtihâd Dergisi*'dir. Lucretius (M.Ö. 96-55), Epicure (M.Ö. 341-271), E. Renan (1823-1892), Darwin (1809-1882) ve Ludwig Büchner (1824-1899) gibi materyalistlerin fikirleri bu dergide tanıtılmıştır.[136] Otuz yıl kadar süren yayın hayatında genel çizgisiyle Batılılaşmayı bunun için de Türk toplumunun buna uymayan inanç, düşünce, davranış ve örflerini mutlaka terk etmesi gerektiğini savunan *İctihad Dergisi*, ilk yıllarında Batıcılık ve onunla beraber hümanist bir dünya görüşünü savunmuş, dinlerdeki bâtıl inanç ve davranışların tenkidi yapmış ancak daha sonraları giderek ateist fikirlere doğru gelişme göstermiştir.[137]

Bu derginin yöntemine bakıldığında birçok Batılı pozitivistin ve aralarında din karşıtlığıyla tanınan filozof, şair ve yazarın eserleri ve makaleleri bu dergide Türkçeye çevrilmiştir. Burada yayımlanan yazılar incelendiğinde, derginin bütün yayın hayatında dini sistemli bir şeklide ele aldığı görülür. Mecmua, Meşrutiyet'ten itibaren genel olarak dinlerde, özel olarak da İslamiyet'te bir takım sosyal konularda yenileştirme ve değiştirmelerden başlayarak sonuçta inanç meselelerinde şüphe ve tereddüt uyandıracak yayımlar yapmış ve zaman zaman deist bir din anlayışına sahip olmuştur.[138] Derginin yazarları dini anlayış ekseninde biçimlenen sosyal ve siyasal sistemin, yeniden inşası için teolojik değerleri ve kuralları sorgulayıp yenileme gayreti içinde olmuşlardır. Bu doğrultuda İçtihad'ta dinin yerini alması gerektiği

[135] Aynur Erdoğan, "Meşrutiyet'in Evrimci Dergisi: Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası", *Sosyoloji Dergisi*, 28. Sayı, 2014/1, 73-91
[136] Ölmez, *Jön Türklerin Türk ve Batı Kültürüne Bakışı,* 102.
[137] Nazım H. Polat, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları), 21/ 446-448.
[138] Demir, "Doktor Abdullah Cevdet'te Din Algısı". *İnsan ve Toplum*. 1 (2), 5-28.

düşünülen biyolojik materyalizm mevzusu önemle vurgulanmıştır. İçtihad Dergisi etrafında toplanan aydınların din hususundaki fikirleri toplumun geneli için aykırı kabul edilebilecek düzeyde olmuştur. Örneğin onlar, oryantalist Dozy (1820-1883) gibi sosyal bilimcilerden etkilenerek İslâm'ı tarihsel bir olgu olarak değerlendirmiş ve dinin yerine pozitif bilimi koyma iddiasında bulunmuşlardır.[139]

3.3. Yeni İlm-i Kelâm ve Pozitivizm Eleştirileri

Kelâm ilminin başlangıç dönemlerine baktığımızda erken dönem kelâmı olarak bilinen dönem daha çok Allah'ın sıfatları ve birliği üzerine durulduğu, bu nedenle erken dönemde bu ilme "ilmü't-tevhid ve's-sıfat" denilmiştir. Söz konusu temayül ilahi olanı bilmenin hangi bilgiler ışığında mümkün ve makul olacağı sorusunu da beraberinde getirmiştir. Allah'ı bilme meselesi zamanla "bilme" kavramının kendisini bir sorun haline getirmiştir. Çünkü bir şeyi bildiğimizden emin değilsek artık bir yargıya uluşmak mümkün görünmemektedir. Mütekellimler bu zorluğu aşmak için ilk olarak ef'âl-i İlâhiyyeyi anlamaya yönelmişlerdir. Çünkü âlem bir bütün olarak Allah'ın fiili olduğu için Allah'ın fiillerini inceleyerek fail hakkında bir kanaate ulaşılmaya çalışılmıştır. [140]

Bununla beraber daha sonraki yıllarda İslam düşüncesinin şekillenmesine etki edecek bir gelişme olarak Yunan felsefesi ve Aristo mantığı ile tanışılmıştır. Bir yandan değişik inanç ve dinlerle karşı karşıya gelinirken diğer yandan da tercüme hareketiyle başka felsefi geleneklerin varlığından haberdar olunmuş ve İslam vahyine dayalı bir düşünceyi alternatif olarak sunmak ve tevhit geleneğini menfi tesirlere maruz bırakmamak için şifahi ve kitabî çalışmaların yapılmasına başlanmış, böylece İslam'ın inanç ve esaslarını konu edinen bir ilim dalı ortaya çıkmıştır. Naklin yanında aklı da dinin hizmetinde kullanmak suretiyle dini yayma ve savunma çabası, tartışma yönteminden ve içeriğinden dolayı "kelâm" olarak adlandırılmış ve 9. yüzyıldan itibaren kökleşerek bir disiplin haline gelmiştir.[141]

---

[139] Yasin Tuna, "Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde İçtihad Dergisi'nin Din Politikasının Şekillenişindeki Etkisi Üzerine İnceleme", *Stratejik Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/3, 2021, 578-586.

[140] İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-İ Kelâm,* haz. Melikşah Sezen (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022), 21.

[141] Mehmet Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları,* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 17-18. Ayrıca bk. Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı Ve Tasavvufa Giriş*, çev. Şahin Filiz, (İstanbul: İnsan Yayınları), 34-36.

Nitekim kelâmın felsefe ile karşılaşmadan önceki maksadı itikadî olarak tartışılan konuları ele almak, izah etmek ve savunmak olmuştur. Bu alanların başında Yahudilik, Hıristiyanlık ve senevî inanışlara karşı Allah'ın varlığı ve birliği, sıfatları ve fiilleri öncelikli olarak gelmiştir. Felsefeyle karşılaşma ve hesaplaşma döneminde varlık konusu önemli bir yer işgal etmeye başlamış, kelâm ilminin konusu " varlık bakımından varlığı ele almak" şeklinde güncellenmeye tabi olmuş ve bu yönde şekillenmiştir. Dolayısıyla Yahudi ve Hıristiyanlık gibi dinlerle yapılan ilmi tartışmaların yerini daha çok felsefeden gelen itirazlar almış ve bu itirazlara yönelik izah ve savunmalar yapılmaya çalışılmıştır. [142]

Yukarıda mukaddimesi verilen kelâmın gelişim süreçleriyle beraber Yeni İlm-i Kelâm döneminde Kelâmın temel konuları reforma tabi kılınarak yeni kavramlar ve meseleler ortaya çıkmıştır. Allah, insan ve evren tasavvurları yeni konular olarak gündeme oturmuştur. Bu konular daha önceki dönemlerde de ele alınmakla beraber yeni durumda bu konuların ele alınış yöntemleri farklılaşmıştır. Yani önceki felsefî metotların etkisiyle kullanılan "mevcut, ma'lûm, ma'dûm" gibi ifadeler yerine, çağdaş felsefe, bilim ve teknolojinin etkisiyle "Allah, insan, evren" ifadeleri öne çıkmıştır. Yine daha önceki dönemlerde mantık ilminin tesiriyle "akıl ve nakil" konuları sürekli gündemde iken, günümüzde modern dönem bilimsel düşünce metodolojisinin tesiriyle "din ve bilim" konusu öncelik kazanmıştır. Bir başka açıdan bakıldığında eski dönemde tüm itikâdî ve kelâmî konular dinî düşünce tarzının hayatın her alanına hâkim oluşu sebebiyle temel konu olarak "Allah ve tevhîd" esası çerçevesinde ele alınırken günümüzde hümanizm ve rasyonalizmin hakim olmasıyla "insan" konusu çerçevesinde ele alınmıştır.[143]

19. yüzyıl sonlarında ilimde artık deney ve gözlemin geçerli olduğunu, kelâmın dayandığı görüşlerin üç yüzyıldan beri hâkimiyetini kaybettiğini, klasik felsefedeki "Sûfestâiyye" ve " Dehriyye " mezheplerinin yerini materyalist ve pozitivist akımların aldığını düşünen dönem kelâmcıları artık Kelâmın eski Yunan felsefesi yerine Modern Batı felsefesiyle mücadele içinde olmasını savunmuşlardır. Batı dünyasında modernleşme ile birlikte yeni bir paradigma değişimi meydana

[142] Cağfer Karadaş, "Kelâm İlminde Dönemsel Gelişmeler ve Yeni İlm-i Kelâm*", Sabit Ve Değişken Arasında Yeni İlm-İ Kelâm Hareketi,* ed. Ramazan Altıntaş- Ahmet Mekin Kandemir (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 22.
[143] Mehmet Salih Geçit, "Yeni İlm-i Kelam Hareketinin Kelam İlmine Kazandırdığı Yenilikler", *Hikmet Yurdu Dergisi*, 9/18 (2016) 140-143.

gelmiştir. Modern batı antik Yunan ve skolastik felsefenin yerine modern bilgi ve bilim yapma yöntemini elde etmiştir. Batlamyus ' un (m.2.yy.) o güne kadar hâkim olan yer merkezli nazariyesine karşı Copernicus güneş merkezli teoriyi geliştirmiş; matematiği kullanarak bilimde kesinliği amaç haline getiren Galileo Aristo fiziğindeki algılanabilir özellikleri yerine maddenin uzunluk, şekil, sayı, ağırlık ve hareket gibi ölçülebilir objektif özelliklerini bilginin merkezine koymuş; yine batıda modernliğin devamı olarak Francis Bacon felsefeyi Eflatun 'un teolojisinden, Aristo'nun mantığından ve yeni Eflatuncuların matematiğinden kurtarmaya çağırmış ve deney ve gözlemi ide ve metafizik önermelerden temizlemeye çalışmıştır. Descartes ise hakikatin kesinliğini matematikte bularak Tanrıyı dinî bir söylemden çıkarıp tabiata ve matematik hakikatlere indirgemiştir. Modern tabiat felsefesi Aristo felsefesinden ayrılarak o zamana kadar iki ayrı varlık sahası olan dünya ve gök Newton'la beraber birleştirilmiş, fizik ve astronomi iç içe olmuştur. Fizik dünyayı otomatik çalışan bir saat gibi telakki eden Newton determinist anlayışla mekanik fiziğin öncüsü olmuştur. Mekanik fizik anlayışıyla beraber tabiatın arkasındaki ilahi bir irade anlayışı yerine determinist bir fizik anlayışı yerleşmiştir. Böylece modernizm ile beraber fizik pozitivist bir görünüm arz etmiştir. Diğer taraftan David Hume insan aklının tabiat olaylarını, kâinatın dayandığı asıl amaç ve planı bilemeyeceğini ileri sürerek duyu ile algılanamayan hiçbir şeyi bilemeyeceğimizi savunmuştur. Böylece Hume, duyu verilerini bilgide tek geçerli yöntem olarak görmüştür. Sigmund Freud, determinist bir vurguyla insan şuurunu aklî araştırma alanına çekerek ahlaki, dini duygu ve değerleri benliğin gelişmiş reaksiyon ve güdülerinden ibaret saymış ve modern düşünceye mutabık bir şeklide fikirler serdetmiştir.[144]

Diğer yönden sanayi devriminin yol açtığı sosyal ve ekonomik etkilerle beraber liberal felsefe ve kapitalizm ortaya çıkmış, ona tepki olarak da marksizm ve sosyalizm, nasyonalizm, sosyalist nasyonalizm, anarşizm gibi ideolojiler doğmuştur. Yine marksizm gibi ideolojiler, dinleri ve Tanrı inancını reddetmiş; anarşizm düşüncesi ise dinin yanında ahlâkı, düzen ve her türlü otoriteyi kabul etmemiştir.[145] Ayrıca, sosyal bilimler alanında psikanalizm gibi akımlar ortaya çıkmıştır. Bu

[144] Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları,* 38-51.

[145] Ardoğan, Recep, "Kelam İlminin Geleceği ve Yeni Bir Disiplin Önerisi", *Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde: İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 2019, 589-611.

akımlarca dine yönelik felsefî, psikolojik ve sosyolojik tenkitler yöneltilmiştir. Böylece batıda dinin anlamı ve varlığı büyük bir sorun olarak görülmüş ve dine karşı inkârcı bir pozisyon alınmıştır. Diğer taraftan Batı'da eğitim gören Müslüman aydınların yaptıkları tercümeler ve yazdıkları kitaplar aracılığı ile inkârcı düşünceler İslâm dünyasına taşınmıştır.[146]

Söz konusu durum karşısında son dönem Osmanlı düşüncesinde, pozitivist ve materyalist felsefeye yönelik eleştirel yaklaşımlar genel itibariyle Mehmet Ali Ayni (1868-1945) ve İsmail Fenni Ertuğrul'un (1855-1946) tasavvuf eksenli iken; Abdüllâtif Harputî (1842-1914) Musa Kazım Efendi (1858-1956), İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946), Ömer Nasuhi Bilmen (1882-1971) Şerafettin Yaltkaya (1879-1947) gibi isimler ise daha çok kelâm eksenli eleştiriler yapmıştır.[147] Ancak buna rağmen Osmanlı'da pozitivizmin ve materyalizmin yükselişi önlenememiş bu durum Osmanlı ulemasının bu fikirler karşısında, 19. yüzyıl sonlarına doğru, klasik kelâm ilminin bazı delil ve istidlal metotlarının artık yetersizliği anlaşılmış ve bu durum, klasik kelâm eserlerindeki pek çok fasl ve bahsin önemini yitirmesine neden olmuştur. Böylece tüm bu gelişmelerin bir hasılası olarak kelâm ilminin yenilenmesi düşüncesi bir gereklilik hâline gelmiştir.[148]

Bu bağlamda Abdüllâtif Harpûtî, Filibeli Ahmed Hilmi (1865- 1914), İsmail Hakkı İzmirli gibi isimler ülkemizde başta olmak üzere İslam coğrafyasında birçok düşünür, yeni ortaya çıkan problemlerin ancak kelâmın güncel ve işlevsel hale getirilerek çözülebileceğini iddia etmişlerdir. Bu mecburiyet karşısında yeni felsefeyi ve bilimsel buluşları kelâma uyarlamak isteyen dönemin kelâmcıları, böylece kelâmı güncellemek ve geçerliliği kalmayan bilgilerden arındırmak suretiyle sağlam ve doğru bir temele dayandırmayı amaçlamışlardır. Çağın getirdiği şüpheleri atıl hale getirmek için Batı bilim ve felsefesinin öğrenilmesi ve kelâm disiplinine uygulanması öncelikli bir konu haline gelmiştir. Zira kelâm ilminin mevcut haliyle çağın ihtiyaçlarına cevap vermediğinin dile getirilmesi bu disiplinin ihtiyaçlar

[146] Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları,* 38-51.
[147] Tasavvuf ve kelâm geleneğinin yanı sıra Harpûtîzâde Hacı Mustafa (*Red ve İspat*), İsmail Ferid (*İbtal-İ Mezhebi Maddiyûn*), Ahmet Midhat (*Ben Neyim: Hikmeti Maddiyyeye Müdafa*), Emin Feyzi (*İlim Ve İrade*), Halid Edip (*Maddiyyûn'a Reddiye*), Babanzade Ahmet Naim (*Hikmet Dersleri*), Ulûm Gazetesinde yer alan yazılarıyla Ali Suâvi (1839-1878) ve Ziya Gökalp (1876-1924) gibi aydınlar tarafından da eleştirilmiştir. Bk. Bulgen, "Son Dönem Osmanlı Yeni İlm-İ Kelamında Materyalizm Eleştirileri", 283.
[148] Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları,* 38-51.

doğrultusunda güncellenmesini zorunlu kılmış, bunun ise çağın felsefi ve bilimsel görüşlerinin öğrenilmesiyle mümkün olacağı vurgulanmıştır.[149]

Diğer taraftan Yeni İlm-i Kelâm Hareketi'nin önde gelen temsilcileri, başlattıkları yenilik hareketine model oluşturmak ve bu yönde gerekli çalışmaların yapılmasını teşvik etmek amacıyla yeni kelâm eserleri telif etmeye başlamışlardır. Örneğin, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlmi-i Kelâm'ı*, Muhammed Abduh'un *Risâletü't-tevhîd*, Şiblî Nu'mânî'nin *el-Kelâm,* Abdüllatif Harpûtî'nin *Tenkihu'l-Kelâm*, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Üss-i İslâm: Hakaik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akaid*, Hüseyin el-Cisr'in (1845-1909) *el-Husûnü'l-Hamîdiyye*, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-İ Kelâm'ı*, Ömer Nasuhi Bilmen'in *Muvazzah İlm-İ Kelâm* gibi çalışmaları öne çıkmıştır.[150]

Hüseyin el-Cisr, kelâm ilmini yeni ihtiyaçlara cevap verecek şekilde yenilenmesi gerektiğini düşünen öncü isimlerdendir. Bu nedenle İstanbul ulemâsına ve tecdid-i kelâm hareketine önemli tesiri olmuştur. Babanzâde Ahmet Naim Efendi'nin (1872-1934) dönemine ışık tutan *İkdam Mecmuası* için kaleme aldığı "Muhtaç Olduğumuz Âsâr-ı Dînîye" adlı yazısındaki düşünceleri Yeni İlm-i Kelâm Hareketinin yöntemi hakkında fikir vermektedir. O, şu kanaatleri serdetmektedir:

> "…Bu asırda envâ-ı fırak-ı dâllenin nâm u nişanı bile kalmamıştır denilebilir. Ulemâ-yı Ehl-i Sünnet'in darb-ı himmetleriyle tarumar oldular. Lakin bir zamandan beridir saha-i mülk-i İslâm'a dinsizlik denilen beliye-i uzmâ kadem-i şeâmetini atmıştır. Bu asrın ulemâsına terettüb eden vazife de bu menhûs misafiri daire-i İslâm'dan tard u teb'îd etmek, -himmeti âlî tutalım- vücudunu yeryüzünden kaldırmaktır. Bugünkü günde dinsizlik âlem-i medeniyete müstevlî bir maraz-ı sârîdir ki, def'-i mazarratı veya hiç olmazsa tahdîd-i muhâtarâtı, etıbbâ-yı hâzıkanın esbâbını evvel-be-evvel teşhis etmesiyle mümkün olabilir. Bu teşhis-i hâzıkâne ise ancak Avrupa efkâr-ı felsefiyesini öğrenmekle, bu efkârı tevlîd eden ihtiyacât-ı içtimâiyeyi bilmekle mümkün olabilir…" [151]

İzmirli İsmail Hakkı'da kadîm kelâm ilminin kullandığı metotların günümüz açısından yeterli olamayacağını belirterek, eski felsefe ve bu felsefeye dayalı sorunların zamana bağlı olarak değiştiğini yeni bir garp felsefesinin çıkıp üç asır boyunca zihinleri meşgul ettiğini ve buna karşı yeni bir İlm-i Kelâmın gerekliliğini vurgulamıştır. Yeni bir İlm-i Kelâma ihtiyaç var mıdır şeklindeki bir soruya İzmirli

[149] Hilmi Karaağaç, *Hasan Hanefî'nin Kelam İlmini Yenileme Projesi,* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 11-14.
[150] Özervarlı, "Yeni İlm-i Kelâm", 43/427-428.
[151] Babanzâde Ahmet Naim, "Muhtaç Olduğumuz Âsâr-ı Dinîye*" , İkdâm Dergisi*, 1947, 3.

İsmail Hakkı konuyla ilgili kelâm ilminin üç asırdan beri değişime uğradığını ve yerine farklı bir felsefe geldiğini ve böylece yeni bir İlm-i Kelâm anlayışının zaruri olduğunu beyan ederek görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

> "Evet ihtiyaç vardır. Mâlûm olduğu üzere ekseriyet-i uzmâyı teşkil eden ehl-i sünnet ve Cemâat arasında iki nevi ilm-i kelâm vardır: Biri kudemânın ilm-i kelâmı, diğeri müteahhirinin ilm-i kelâmı. Kudemâ ilm-i kelâmı üçüncü asr-ı hicrîde, müteahhirin ilm-i kelamı beşinci asr-ı hicrînin nihayetlerinde zuhûra başlamış idi. Kudemâ ilm-i kelâmı ancak dördüncü asr-ı hicrînin nihayetlerine doğru, müteahhirin ilm-i kelâmı ise altıncı asr-ı hicrînin sonlarında istikmâl edilmiş idi. Hilafiyyâtın başlıcası kudemâ kelâmında mu'tezile ile müteahhirin kelâmında felâsife ile çerayân ederdi. Müteahhirin mesâil-i mâ ba'de't-tabiîyyede Hazret-i Peygamber aleyh-i's-selâtü ve's-selâm efendimize ittibâ ederek makûlât nokta-i nazarından usûl-i felsefiyyenin usûl-i dîne muârız olabilecek bir kıymet-i ilmiyyesi olmadığını irâe etmek, cedel tarikiyle mezâhib-i felsefiyye arasındaki tenâkuzları meydana çıkarmak gâbâin olarak kabul olunmuş idi, müteahhirin ilm-i kelâmında bilakis mebâdî ve vesâil mantığa mutabık idi. Maatteessüf bu ilm-i kelâm erbâbı da kesb-i idi. Çünkü dâire-i şümulüne aldığı felsefe üç asırdan beri münkariz olmuş, yerine yeni bir felsefe ikâme olunmuştu. Bu halde ilm-i kelâmında yeni bir şekle iktisâb etmesi tabiî idi. İşte bu zarureti nazar-ı itibara alan tedkîkât ve te'lîfât-ı islâmiyye hey'et-i ilmiyesi yeni bir ilm-i kelâmın yazılmasını taht-ı vücûbda görmüştür."[152]

Son dönem Osmanlı ulemasından olan ve şeyhülislâmlık yapan Mûsâ Kâzım Efendi de (1858-1920)'de Kelâm ilminin çağın ihtiyaçlarına göre güncellenmesi gerektiğini düşünmüştür. Kelâmı güncellemek için de çağın felsefesinin ve bilimsel görüşlerinin farkında olunması gerektiğini belirtmiştir:

> "…Bugün bizim karşıtlarımız, yani felsefeciler uluhiyyet ve nübüvveti kabul etmiyorlar. Vakıa tabiiyyundan bazıları uluhiyyeti kabul etmişler, fakat onu da derinlemesine tahlil ettiğimizde onalrın allah dediği şeyin yine tabiat oldğu anlaşılıyor. Şu halde bize gerekli olan yön, kelam ilmi kitaplarını günümüz ihtiyaçlarına göre telif etmektir. Bu da ne ile olur? bir kere karşımızdaki kişierin savundukları görüşleri bilmekle olur. bilinmezse onlara karşı söz söylenemez…"[153]

İslâmî ilimlerin ve özellikle Kelâm ilminin, Batı dünyasındaki bilimsel ve düşünsel gelişmelere verilen tepkiler neticesinde yenilenmesi gereğinin savunulduğu "arayış dönemi" hasıl olmuştur. Yeni İlm-i Kelâm yöntemini benimseyen Abdüllatif Harpûtî de dinî ilimlerin temel disiplini konumunda olan Kelâm ilminin, Batı'da gelişen ilmî ve felsefî akımlar karşısında, gerek muhatabı olduğu akımlar gerekse

[152] İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 31.
[153] Mûsâ Kâzım Efendi, *Külliyât: Dini Ve İçtimai Makaleler,* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 295-299.

dayandığı klasik ilmî ve felsefî veriler açısından zamanın oldukça gerisinde kaldığı şeklinde ileri sürülen eleştirilere katılmış ve bu ilmin yeniden tedvin edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, ortaya çıkan yeni felsefî akım ve gelişmeleri mutlaka dikkate alması gereken üçüncü bir ilm-i kelâm dönemi yaşanmaktadır. *Tenḳīḥu'l-kelâm* adlı eseriyle söz konusu dönemin yeni telif tarzına örnek olabilecek bir çalışma ortaya koymaya çalıştığını ifade etmiştir.[154]

Yine dönemin önemli isimlerinden Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914) de *Yeni Akâid* adlı risalesinde bugünün insanının eski usul mantık ve bilgileriyle ikna olmayacağını vurgulamıştır. Ona göre İslam toplumlarının büyük bir düşünce devrimine, ciddi bir yenilenmeye ihtiyacı vardır. Bu da eskinin fikri birikimini tedkik ettikten sonra yararlı olanların alınması, zararlı olanların ise terk edilmesi ve yeni içtihatlarda mutlaka zamanın biliminden faydalanılması gerektiğini vurgular. [155]

Yeni İlm-i Kelam döneminin konularını işleyen ve bunları *Muvazzah İlm-i Kelâm* adlı eseriyle derleyen Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) de Batı dünyasında ortaya çıkan din karşıtı akımların bazı müslüman aydınları etkilediği ve belirli kesimlerde yaygınlık kazandığı bir dönemde kaleme alınan *Muvazzah İlm-i Kelâm* klasik konulara bakış yapmanın yanında kısmen yeni konulara ve problemlere de temas etmiş, bu tür problemlerin Kelâm eserlerinde işlenmesinin gerektiğine dikkat çekmiştir.[156]

Mustafa Sabri Efendi de Batı düşüncesinde meydana gelen akımlara karşı ve yaşadığı dönemdeki kelâmcıların bu akımlara yönelik nasıl bir pozisyon alması gerektiği belirterek, felsefi nazariyelerin sürekli değişmesi neticesinde şimdiki Müslüman kelâmcıların çağdaş problemlerle yüzleşmeleri gerektiği şeklindeki düşüncelerini şu şekilde serdetmiştir:

> "Bize göre şimdi kendileri de kudemâdan oldukları halde muteahhirîn unvanıyla yâd edilen ulemâ-yı kelâm için vaktiyle 'ukalânın efkârında ciddi bir mevkı' işgal etmiş olan Yunan felsefesini, nazariyâtını nazar-ı dikkate almak ve icâb eden noktalarda dûr ve dirâz münâkaşatta adet olmuştu. Daha doğrusu ulemây-ı kelâm için bu bir vazife idi. Çünkü bu surette akâid-i islâmiyenin,

[154] Abdüllatif Harputî, *Tenḳīḥu'l-kelâm fî ʿaḳā'idi ehli'l-İslâm*, (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası,1330), 5-6.
[155] Filibeli Ahmet Hilmi, *İslam İnanç Esasları (Üss-i İslam),* çev. Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin, (Ankara: TDV yayınları, 2012), 7-10.
[156] Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm,* sad. Salih Sabri Yavuz-Faruk Sançar, (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2015), 17, 55, 57.

> asrına göre ehemmiyet kesb eden ulûm ve funûn nazarıyâtına bigâne kalmasına temin edilmiş oluyordu. Nasıl ki bugün ulûm ve funûnun esasları teceddüt etmiş olduğu için ona göre akâid-i islâmiyenin temas eden noktalarda mezkûr esasları te'yid etmek ve muhalif gelen yerlerde de onlarla çarpışmak gibi yeni vazifelerde Müslümanların şimdiki ulemâsına teveccüh ediyor." [157]

19. yüzyılda pozitivizm, materyalizm, mekanizm, Darvinizm, spiritüalizm gibi fikri akımlarının öne çıkması ve önemli hale gelmesi ve bu alanlarda verilen eserlerin artmasıyla birlikte felsefî olarak en sık tartışılan konuların bilgi, varlık, madde, din ve ahlâk gibi alanlarla ilgili olduğu görülmektedir. Örneğin Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* eserinde materyalistlerin maddenin ezeli olduğu şeklindeki düşüncelerini reddetmiş, duyu ve tecrübe ile algılanamayan şeylerin yok sayılamayacağını, deney ve gözlemle ispatlanamayan şeyleri kabul etmeyen pozitivizm düşüncesini ve doğal din anlayışını tenkit etmiş ayrıca evrim düşüncesinin yanlış değerlendirildiğini belirterek müsebbibsiz bir tekâmül anlayışının evrimciler tarafından savunulmasının anlamsız olduğunu vurgulamıştır.[158] O, bilimin tümevarım yaparken gözlemlediği bazı sonuçlardan hareketle bütün bir alemin genellemesini doğru bulmaz. Ona göre deney ve tecrübenin konusu olmayan şeylerin varlığının bulunmadığı anlamına gelmez. [159] Bilinç ve irade sahibi olmayan atomların tesadüfen birleşmesiyle ahenkli ve eşsiz bir evrenin meydana gelmesi mümkün değildir. Maddenin bilinçli olarak hareket ettiğine dair her hangi bir kanı ise bilimsel bir ispata dayalı olamaz.[160] Bilmen de İzmirli gibi fizik bilimde meydana gelen yeni gelişmelerden istifade ederek maddenin değil kuvvetin asıl olduğunu belirtir. Madde kuvvetin sürekli değişim ve dönüşümüdür. Bilmen, madde düşüncesinin enerjinin bilinmediği bir dönemde ortaya atıldığını, maddeye atfedilen özelliklerin aslında enerjiye ait olduğundan hareketle maddeye dayanmanın ve maddeciliğin anlamsız olduğunu belirtir.[161] Evrim teorisi konusunda ise bilmen bu nazariyenin bilimsel bir esasa değil hayale dayandığını, akli ve şer'i delilleri inkar ettiğini ve hayatın kaynağını açıklamaktan uzak bir düşünce olduğunu belirtir. Bilmen, kainatta bir tekamülün varlığını aklen olabileceğini ifade eder ancak

[157] Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler,* (İstanbul: Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi, 2021), 5. Ayrıca bk. İbrahim Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendinin Dinî Düşüncesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 133-134.
[158] Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm,* 35-139, 143, 368, 55, 200-201. Ayrıca geniş bilgi için bk. Mücteba Altındaş, "Yeni İlm-İ Kelâm Dönemine Bir Katkı: Ömer Nasuhi Bilmen'in Din Karşıtı Akımları Eleştirisi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, 4/2 (Aralık 2021), 435-458.
[159] Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm,* 132-133
[160] Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm,* 131.
[161] Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 130.

bu tekamül şekli onun yokluğuna değil bilakis yaratıcının varlığına ve bir hikmeti gereği yaratma sanatıdır ve bu durum da onun varlığına bir delildir.[162]

Dönemin Yeni İlm-i Kelâm Hareketiyle meşgul olmuş ve materyalizme karşı *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli* ismindeki eseriyle materyalist ve pozitivist görüşleri tenkit eden İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946) kelâm ilminin modern sorunları ve problemleriyle ilgilenmiştir. O, materyalizme karşı modern bilimi, pozitivizme karşı akıl ve vicdanı öne çıkarmak şeklindedir. Ona göre materyalist felsefenin kendini deneysel bilimle temellendirme iddiasının bizzat bilimin yöntem ve sınırlarını ihlâl anlamı taşıdığı, bu bakımdan aslında maddeci bir dogmatizmden (maddiyye-i îkâniyye) başka bir şey değildir.[163] İsmail Fenni bir düşünce sistemi olarak başta Yen-i İlmi Kelâm konuları olarak kabul edilen isbât-ı vacip ve delilleri, nübüvvet, ahiret, mucize, akıl-nakil ilişkisi gibi meseleler ele almış ve konuyla ilgili karşı görüşleri tenkit etmiştir.[164]

İzmirli İsmail Hakkı ise pozitivist ve materyalist düşüncenin bilimsel bir temelinin ol adığını, bunların gözlem ve deneye dayalı bir bilgi olmadığını belirtir. İzmirli materyalizm maddiyyûn) ile pozitivizmin (isbatıyye) birbirine yakın görüşler olduğunu belirtir. O, Comte'un ortaya koyduğu üç hal kanunu hakkında bu kanunun tabiatın teşekkülü açısından bir gereklilik olabileceğini ancak metafiziğin reddedilmesi için yeterli sebep olmadığından ötürü pozitivist düşünceyi eleştirir. Ona göre, pozitivizmin dayandığı bilimsel veriler hadisatın kanunlarını izah etse de bu kanunların kaynağını ve amacını bizlere gösteremez. Ayrıca Comte, insaniyet dini dediği bir felsefeyle Allah ve ruhu reddetmiş böylece akıl yerine duyuları koymuştur. Comte, her şeyin temeline insanı kayarak yeni bir putperestlik icat etmiştir.[165] Diğer taraftan materyalistler maddenin bizatihi var olduğunu iddia etmeleri kuvvetinden ise maddenin sıfatı olduğunu söylemeleri yeni fizik kanunlarına göre de doğru değildir. Nitekim yeni fizik ilminde kuvvet/enerji maddenin bir özelliği değil, maddenin (atomların) tüm hareketlerinin altındaki hakiki cevherdir. Bu nedenle materyalist

---

[162] Ömer Nasuhi Bilmen, *Mülahhas İlm-i Tevhîd Akaid-İ İslâmiyye* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962), 25-27.
[163] İsmail Fenni Ertuğrul, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli,* (İstanbul: Orhaniye matbaası, 1928), 389-391,678.
[164] Ayrıntılı bilgi için bk. Münevver Güdendede, "Yeni İlmi Kelâm Dönemi'nde Pozitivizm Eleştirileri: İsmail Fenni Ertuğrul Örneği", *Sabit ve Değişken Arasında Yeni İlm-İ Kelâm Hareketi,* ed. Ramazan Altıntaş- Ahmet Mekin Kandemir , (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 202-217.
[165] İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm,* 331-332.

anlayış olan maddenin ezeli olması gibi bir durum söz konusu olamamaktadır[166]. Ayrıca İzmirli, pozitivist ve materyalistlerin diğer filozof ve felsefe biçimlerini görmediklerinden dolayı onları eleştirir. Nitekim ona göre filozofların çoğu materyalist değildir. Örneğin Spinoza "cevher" , Hegel "fikir", Schopenhauer "irade" anlayışlarını, madde yerine ezeli kabul etmişlerdir.[167]

Abdüllatif Harpûtî ise İslâm dininin objektif ilme aykırı düşmediği noktasında yoğunlaştırmıştır. Harpûtî bu amaçla tabiat ilimleri alanındaki gelişmeleri takip etmiş, bu tür konulara temas eden âyetleri yeni bir anlayışla açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu açıklamalarında aşırı te'villere gitmemiş, mucize, vahiy gibi gaybî konuları maddileştirme/pozitivist yorumlama çabasında bulunmamıştır. Kelâm ilminin, itikadî konuları aklî yöntemlerle desteklemek amacıyla kullandığı ilmî verilerin (vesâil) zamanla değiştiğini tesbit eden Harpûtî, ulûhiyyet ve nübüvvet bahislerini günün ilmî anlayışıyla ispatlamak için öncekilerden farklı bilgiler kullanmıştır. Meselâ ısı, ışık, madde, kuvvet ve elektrik gibi fizik konularının yanı sıra gök tabakaları, ay, güneş, yer küresinin özellikleri gibi astronomi bilgileri, bazı kimyasal etkileşimler, ayrıca insanın biyolojik ve psikolojik yönleri üzerinde durmuştur. Genelde dinin, özelde İslâmiyet'in ilerlemeye engel teşkil ettiği yolundaki iddiaları cehalet ve iftira olarak değerlendirmiştir.[168]

Filibeli Ahmed Hilmi'nin Batı düşüncesi ve kültürüne yönelttiği eleştiriler, materyalizm ve pozitivizm gibi din karşıtı akımlar oluşturmaktadır. Materyalistlerin düşüncesinde yalnız dinin değil felsefenin bile yerinin bulunmadığını belirten Filibeli, biyolojik materyalizmin temsilcilerinden Ernst Haeckel'i tenkit eder. Buna göre her şeyi madde ve kuvvete indirgeyen Haeckel'in kuvvete âdeta yaratıcılık, idrak ve şuurlu faaliyet fonksiyonu vermesi bilim ve felsefeyle bağdaşmaz. Bu yaklaşım tarzı insanları taşlarla aynı seviyede tutmakta, ayrıca ilme değil tahmin ve faraziyelere dayanmaktadır. Haeckel ve diğer materyalistler, aslında hiçbir felsefî problemi halledemedikleri gibi inkâr veya tahrif ederek insan vicdanını derin bir karanlık içinde bırakmışlardır. Bunlar bir taraftan metafiziği inkâr etmekte, diğer

[166] İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 320.
[167] İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 320. İzmirli'nin materyalizm eleştirileri konusunda geniş bilgi için bk. Adnan Bülent Baloğlu, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Materyalizm Eleştirisi", *Sabit ve Değişken Arasında Yeni İlm-İ Kelâm Hareketi*, ed. Ramazan Altıntaş- Ahmet Mekin Kandemir (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 185-200.
[168] Metin Yurdagür, "Abdüllatif Harpûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları,2020), 16/235-237.

taraftan gözlem ve deneye dayanmayan çıkarımlarla yeni bir metafizik kurmaktadır. Materyalistlerin madde ve kuvvetin sonsuzluğu ve kendiliğinden oluşması gibi tezleri gözlem ve deneyle elde edilemeyen bazı kabullerden ibarettir. Yok olmayacağı var sayılan maddenin, yaratılamayacağını savunmak isabetli bir görüş olmadığı gibi maddenin imha edilebileceğini düşünmek de ilim dışı ve tutarsız bir fikir değildir. Diğer taraftan Ahmed Hilmi, teorilerin kesinlik ifade etmeyip sürekli değişebileceğini vurgulamış, dönemin bilimi kabul edilen nazariyelerine karşı temkinli davranmıştır. Ona göre nazariyelerin dayandığı hipotezler birer tahmin olup sadece ilmî araştırmayı yönlendirme işlevi görür. Araştırmalar bitmeyeceği için bilim hiçbir zaman son sözünü söyleyemez.[169]

Filibeli, pozitivizme ve Auguste Comte'a karşı eleştiriler yöneltir. Onun bazı düşüncelerini ve insanlık tarihini dönemlere ayırmasını ilginç bulmakla birlikte ilâhî dinleri inkâr ettikten sonra kendi pozitivist dinini kurma ihtiyacından kurtulamadığına vurgular. Ona göre en yanlış fikirleri benimseyenler bile manevi ihtiyaçlardan uzak kalamazlar ve bu ihtiyaçların başında ise Tanrı ve din ihtiyacı gelir.[170]

Ahmet Hilmi, Baha Tevfik ve Celâl Nuri ile materyalizm üzerine tartışmalar yapmıştır. Baha Tevfik, Louis Büchner'den Madde ve Kuvvet'i çevirdiğinde eserin tahlil ve tenkidini, sonrasında eserin Celâl Nuri tarafından savunulması üzerine ona karşı da eleştiriler yapmıştır. Şehbenderzade bilimin ilerlemesinin materyalizm fikirlerine büyük bir yenilik getirmediğini, İlkçağda Lucrece'in *De Renim Natura* da ortaya koyduğu materyalizm fikirlerine yeni bir şey katmadığını belirtir. Büchner maddenin her yerde bulunduğunu savunmuş olsa da ona göre bu hem gülünç hem metafizik bir düşüncedir. Ahmet Hilmi'ye göre nitekim Büchner'in maddeyi bütün varlığın asli unsuru olarak görmesi neticede metafizik bir yöntemdir. O, böylece metafiziği hem inkâr etmiş hem de akla ve tecrübeye aykırı bir metafizik yapmıştır.[171]

---

[169] Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?,* haz. Saliha Çetinkaya, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019), 112-136.
[170] Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, 55-65.
[171] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 285. Filibeli Ahmed Hilmi'nin kelâmı hakkında geniş bilgi için bk. İbrahim Çoşkun, "Filibeli Ahmed Hilmi'nin Allah Tasavvuru ve İnkarcı Akımlara Yönelttiği Eleştiriler", *Sabit ve Değişken Arasında Yeni İlm-İ Kelâm Hareketi*, ed. Ramazan Altıntaş-Ahmet Mekin Kandemir (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 154-182.

Batı'nın etkisi altında kalan aydınlar aracılığıyla Osmanlı topraklarında materyalist ve pozitivist bilimcilik anlayışının revaçta olduğu dönemlerde Babanzâde Ahmet Naim'de (1872-1934) bu düşüncelere eleştiriler yapmıştır. Din karşıtlığı temelinde birleşen felsefi akımlar dinin bilimle, vahyin de akılla sürekli bir çatışma halinde olduğu iddia etmişlerdir. Ahmed Naîm, döneminin bu tarz düşüncelerine karşı sağlam bir duruş ortaya koymakta, din karşıtı söylemlere ilmî yöntemlerle cevap vermektedir. Din ile bilimin çelişmezliği iddiasını savunmak için onun elindeki en büyük delil ise Kur'ân olmuştur. Ona göre hiçbir hakikatin keşfi Kur'ân'ın hilafına olamaz, bundan dolayı bilim dine zarar vermez.[172]

Babanzâde'nin pozitivizm eleştirileri daha ziyade spiritüel bir temele dayanmaktadır. Materyalizm veya pozitivizm gibi âlemin yalnızca maddî yönünü hakikat olarak kabul eden fikirlerin aksine Babanzâde'ye göre âlemin maddi yönü olduğu gibi manevi yönü de vardır. Babanzâde âlemi iki yönüyle ele almıştır. Yani âlemin maddi yönü duyu organları vasıtasıyla kendisi hakkında bilgi edindiğimiz duyular âlemidir ve duyular âlemini araştıran, inceleyen fizik, kimya, astronomi, fizyoloji gibi pek çok ilim vardır. Diğer yandan mana âlemiyle ilgili bilgi edinmek için duyular, deney ve gözlem verileri yeterli değildir. Mana âlemini konu edinen ilimler fikir, his, irade gibi insan fıtratında bulunan manevi hadiseleri incelerler ki bu hadiseler duyular ile başkası tarafından idrak edilemezler, ancak yaşayan kişi tarafından bilinirler. Babanzâde'ye göre maddî olmayan bu hadiselerin gerçekleştiği yer insanın ruhu, kendi ifadesi ile nefs-i natıkadır.[173]

Yeni İlm-i Kelâm dönemi müellif ve mütekellimlerinden olan Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) hakkında geleneksel anlamda "son kelâmcı" şeklindeki nitelemeler[174] yapıldığı düşünüldüğünde onun modern konular hakkındaki düşünceleri önem arz etmektedir. Mustafa Sabri, klasik kelâm anlayışının temel usullerine bağlı kalarak çağdaş dönemde bilgi, varlık, insan ve âlem gibi meselelerde Müslümanların karşı karşıya kaldığı tehditlere ilmi cevaplar vermeye çabalamıştır. Bu bağlamda o, her ne kadar klasik bir kelamcı gibi hareket etmiş olsa da batıdan

[172] Hilmi Kemal Altun, "Babanzâde Ahmed Naîm'in Ele Aldığı Kelâmî Problemler", *Diyanet İlmî Dergi*, 57/1, (2021), 377-402.
[173] Bk. Melek Çetinkaya, *Babanzâde Ahmed Naim'in Son Dönem Osmanlı Düşüncesine Katkıları*, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul: 2018.), 98-103.
[174] Cağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi,* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 394.

gelen inkârcı akımları görmezden gelmemiştir.[175] Batı'nın İslam toplumları üzerinde siyasi, ilmi ve kültürel alanda büyük bir hegemonya kurduğu döneme şahitlik eden Mustafa Sabri, bu hâkimiyetin kırılması namına fikirlerini büyük bir özgüven içerisinde ortaya koymuştur. İslam'ın temel ilkelerini savunurken ne bir çaresizlik psikolojisi içerisine girmiş, ne de en ufak bir tereddüt göstermiştir. Bu noktada hem mensubu olduğu dinin hak olduğuna dönük inancından hem de akıl üzerine bina edilen geçmiş ilmi birikimin gücünden destek almıştır. İslam dışı cereyanların ortaya attığı şüphelere cevap verme ve onlara eleştiriler getirme görevini yüklenen kelam ilminin bir mensubu olarak genç Müslüman dimağları zehirlediğini düşündüğü birçok fikri incelemiş, onları akli-nakli delillerle cevaplandırmıştır. Tabiatçılardan maddecilere, Charles Darwin'den Ludwig Büchner'e değin pek çok akım ve kişilerin İslâmî telakkiye aykırı görüşlerinin açmazlarına dikkat çekmiş ve onlara muhtelif eleştiriler yöneltmiştir. O sadece ateist öğretilerle ilgilenmemiş, hudûs ve gaye deliline yönelttiği eleştirilerle İslâmî anlayışa zarar verdiğini düşündüğü Kant gibi kimi teist filozofların görüşlerine de cevaplar vermiştir.[176]

[175] Hanefi Suluoğlu, "Yeni İlm-İ Kelâm Dönemindeki Kelâm Eleştirileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Sabit Ve Değişken Arasında Yeni İlm-İ Kelâm Hareketi,* ed. Ramazan Altıntaş- Ahmet Mekin Kandemir (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022) 111-112.

[176] İbrahim Bayram, "Mustafa Sabri Efendi.", *İslam Düşünce Atlası*, https://islamdusunceatlasi.org/mustafa-sabri-efendi/196 . Erişim 25 Nisan 2023.

4. MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN POZİTİVİZM ELEŞTİRİSİ

4.1. Pozitivizmin Kaynağı: Şüphecilik

Mustafa Sabri, pozitivizmi en temelde Batı'da köklü bir geleneği olan şüpheciliğe dayandırmaktadır. Batı düşüncesinde ortaya çıkan tekrar şüpheci akımlar, varlığı ve ayrıca varlığa dair bütün fonksiyonları inkâra kadar ilerlemiş ve bunun tabii bir neticesi olarak Tanrıyı da reddetmişlerdir. Bu bakımdan Mustafa Sabri, sonucu inkâra çıkan bütün şüpheci fikirlerle mücadele etmeyi kaçınılmaz bir gereklilik görmüştür. Ona göre şüpheci fikirler izale edilmeden bir şey hakkında söz söylemenin veya tartışmanın anlamı olmayacaktır. Bu nedenle onun düşünce sisteminde, şüpheci fikirler metodolojik olarak çürütüldüğünde ancak o zaman varlık veya varlıkla alakalı konuşma ve tartışma başlatılabilir. [177]

Mustafa Sabri, Batıdaki düşünce ve inanç süreçlerine kısaca değinerek, ateizme yol açan ilim ve felsefe anlayışını Grek ile başlayan şüpheciliğin (hisbâniyye) bir devamı olarak görür. Ona göre Batılı filozofların çoğunun Kant'a, onun Hume'a, onun da Grek şüpheciliğine tâbi olması nedeniyle modern düşünceyi eleştirmek için şüpheciliğin tarihi iyi bilmek gereklidir. O, şüpheciliği akıl ve mantıkla tüm sorunların çözülebileceğini iddia eden Bacon'la başlatır.[178] Aydınlanma ile beraber Voltaire gibi filozoflar aklı yüceltmede aşırıya gitmiş ve zamanla aklın maddeciliği desteklediğini düşünmeleri ile İngiltere ve Fransa'da küfür ve ilhad akımları ortaya çıkmıştır. Diğer yandan Hobbes ise boşluktaki zerreler dışında bir şeyin olmadığını iddia etmiş, Hıristiyanlığın akılla çatışmasının da etkisiyle, Fransa'da dini inanç yıkılmaya ve ilhad hareketleri de moda haline gelmeye başlamıştır.[179]

Mustafa Sabri'nin bilgi anlayışında şüpheciliğe yer yoktur. O, klasik bir kelâmcı gibi eşyanın hakikatinin var ve sabit olduğunu savunur. Ona göre şüpheci

---

[177] Şüphecilik;1· Düşünsel tutum olarak : a . Kesin bir tutumda olmama, karar verememe. b. Kuşkuyu ilke yapma; her değerden, anlatımdan, öğretiden. inançtan kuşku duyma. 2- Yöntem olarak; apaçık olan doğruya, kutsal kesin bilgiye varmak için, sağlam bir dayanak bulana dek, bütün bilgilerin gözden geçirilerek eleştirilmesi. (Ör. Descartes'ta). 3- Felsefi olarak: Gerçekliğin özünü bilmenin olanaklı olmadığını ileri süren öğretiler. Bk. Akarsu, "Kuşkuculuk", *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 113-114.

[178] Bacon'un şüpheciliğe dair görüşleri için bk. Francis Bacon, *Seçme Aforizmalar*, çev. Cengiz Çevik (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016), 125.

[179] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl ve'l ilm ve'l âlem min rabbi'l âlemîn ve ibâdihi'l – mürselîn*,(Beyrut: İhya'üt-Türasi'l- Arabî, 1401/1981), 2/142. Hobbes'ın madde görüşü için bk. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 276-278.

fikirleri savunan bir kişinin sabit bir görüşü ve kesin bir inancı olamaz. Bundan dolayı, bu tür kişilerin düşünceleri de sistematik temellerden yoksundur. Ona göre şüphecilik ekolünde "şüphede kesinlik" iddiası kendi içinde tutarlı bir düşünce olmadığı gibi bu tarz fikirler şüphe edenlerin düşüncelerinin anlamsızlığını ve tutarsızlığını da gösterir. Bu konuda Mustafa Sabri, Spinoza'nın "Şüphecinin yapması gereken susmaktır" ve Aristo'nun "Bir şey üzerine karar kılmayan, bir şeye aynı anda hem inanan hem de inanmayan bir şüphecinin ottan farkı yoktur" şeklindeki sözlerinden alıntılar yapar.[180]

Mustafa Sabri'ye göre Yunan felsefesinde ortaya çıkan ancak sonra çürütülen, tekrar çıkıp tekrar çürütülen, sonra Batı felsefesine intikal eden ve nihayetinde Descartes tarafından çürütülen, sonra David Hume tarafından tekrar ortaya atılan ve adeta bir hastalığa benzeyen bu şüpheci felsefe, İslam düşüncesinde Müslüman âlimlerin titiz çalışmalarıyla kendisine yer bulamamıştır.[181] Ayrıca ona göre Müslüman filozoflar (kelâmcılar), Hisbaniyye'yi çürütmekte hiçbir tereddüt göstermemişler, onlar kelâm ilmi ile ilgili metinlerini ele alırken "sofistlerin iddialarına karşı, eşyanın hakikati sabittir" şeklindeki önermeleri ile bu konuya giriş yapmışlar ve ayrıca bu konuda icmâ etmişlerdir.[182]

Mustafa Sabri, sofistlerin âlemin varlığını ve ayrıca varlığa dair bilgiyi inkâr ettiklerini, onların duyu organlarına ve bilgi edinme yollarından hiçbirine güvenmediklerini ve bütün bunların tabii bir hasılası olarak da Allah'ı inkâr ettiklerini belirtir. O, kelâmcıların, Allah'ın varlığına dair delil getirdikleri âlemin, sofistlerce kabul edilmemesinin ve onların duyulara güvenmemelerinin neticesinin, duyularla ve akılla çelişmek olduğunu da kaydeder. Mustafa Sabri, Batı düşüncesinde duyuya ve gözleme dayanan bilimin gelişmesi sonucunda akıl görünürde önem kazanmış gibi olsa da, bu süreçte akıl, duyu ve iman arasındaki ilişkide bir sapma meydana gelmiş ve aralarında bir denge kurulamadığını vurgular. Hristiyan dünyanın iman ile aklı, akıl ile tecrübeyi uzlaştıramadığını ifade eden Mustafa Sabri, buna karşılık İslam'ın, akıl, iman ve bilim arasında uyumlu bir yol

[180] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 1/300.
[181] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 1/276.
[182] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/22. Örneğin Teftazânî eşyanın hakikati konusuna açtığı başlıkta "Hak ehli olanlara göre eşyanın hakikati sâbit ve mevcuttur" şeklinde konuya giriş yaparak kelâmcıların genel kanaatini ortaya koymuştur. bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 87.

tuttuğunu vurgular. Onun tespitine göre, Batılı ilim adamları arasında ilim tarafını tercih edip Tanrı'yı inkâr edenler; ilmi hafife alıp Tanrı'yı reddedenler; peygamberleri ve ahireti inkâr edip Tanrı'nın varlığını kabul edenler çıkmıştır. Müslüman ilim adamları arasında ise bu anlayışlardan herhangi birisini benimseyen yoktur. Ayrıca İslam, zikri geçen akıl, ilim, deney ve duyulardan hiçbirinin değerini reddetmediği gibi bunlar arasındaki denge sağlanması gerekitği üzerinde önemle durur.[183]

Mustafa Sabri "son şüphecilik" olarak değerlendirdiği Kant ve Hume'un görüşlerine karşı çıkar. Ona göre şüphenin temel kaynağı, *duyum, kör ve dilsiz bir varlık* gibidir. Yani tek başına duyumdan herhangi bir idrak meydana gelmez. Duyuların sağladığı verileri idrake dönüştüren akıldır. Bir şeyi idrak etmiş olmanın manası onu zihinde tasvir ve inşa etmektir. Çünkü akıl ve idrak birer manevi hâldir. Dolayısıyla akıl ve idrak aynı cins olmadıkları için madde ve maddiyatla her hangi bir bağları yoktur. Bu nedenle ona göre, Kant ve Hume'un iddia ettiklerinin aksine, sadece duyu verilerinden hareketle idrakin meydana gelmesi mümkün değildir.[184]

Mustafa Sabri, idrakin kaynağının duyular olduğunu düşünenlere yönelik Descartes'in duyu ve idrak arasındaki ilişkiyle alakalı izahını değerli bir açıklama olarak görür ve bu izahı duyu ve idrak arasında gerçekleşen durumu açıklayan bir önemli teori olarak kabul eder ve bu izahı istidlal yöntemi olarak kullanır. Buna göre zihinde temel ve zaruri prensipler vardır. Zihin işlemeye başladığı ilk anda bu prensipler harekete geçer. Örneğin zihinde tasavvur edilen temel ilkelerden birisi "mutlaka her hadisenin bir illeti vardır" prensibidir. Mustafa Sabri, çocukların, gördükleri her şeyin sebebini soruyor olmalarının, bu ilkelerin insanda ne kadar hızlı bir şekilde ortaya çıktığına dair fikir verdiğini belirtir. Yaratılışıyla beraber ilkelerle donatılmış zihin, çok zaman geçemeden duyduğu duyumların illetinin bizzat kendisi olmadığını kavrar. Çünkü bu duyumlar, onlara karşı biz zihinsel bir faaliyet içinde olmasak da kendiliğinden üzerimize zaruri olarak etki eder. Duyumsamayı istemesek de bize kendisini hissettirir. Bu durum insan zihninde duyumları durdurmaya güç yetiremeyecek şekilde sürer, devamını istesek de kaybolup gider. Tüm bunlarla beraber, bu duyumlar hadîstirler ve mutlaka bir illetlerinin bulunması gerekir. Madem onların illeti biz değiliz, o zaman bizim haricimizde bir şey olması gerekir.

[183] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/22-23.
[184] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/81-82.

İşte bu yolla zihnimizde hâsıl olan intikal ve istidlal sayesinde, bu şeylerin hariçte de var olduklarını anlarız. Böylece Mustafa Sabri, çok hızlı gelişen ve insanın çoğu zaman anlayamadığı aklî istidlâller neticesinde suretlerin zihinde oluştuğunu ve bunlar yoksa duyumdan söz edemeyeceğimizi vurgular.[185]

Mustafa Sabri, duyusal varlıkların varlığına dair hüküm ve düşüncelerimizin kaynağını, yani eşyanın varlığı ile zihnimiz arasındaki bağlantının nedenini, âlemi yaratan Tanrı'nın bir sanatı olarak açıklar. Çünkü ona göre varlıklara muayyen suretler nispet etmemize, suretin de akıl gücü (*kuvve-i müdrike*) ile maddi âlem arasında bir bağ kurmasının imkânsızlığına rağmen, zihin ile eşyanın vakıada mutabakatı, tamamen maddi olan bu âlemi yaratan varlığın yetkin bir sanatıdır. İnsan, görme idrakinin mahiyetini bilemez, bu sebeple bunların gerçekleşmesi mucize değerinde Allah'ın insana olan bir lütfudur.[186]

Mustafa Sabri'ye göre harici âlem madde âlemi, zihin âlemi ise manâ âlemidir. Buradan hareketle, duyumsama, zihinde hâsıl olan tasavvurla kıyaslanamaz. Duyumdaki sanatın ulviliği ise zihinde duyulur olanın (*mahsûs*) akledilire (*ma'kul*) dönüşmesidir. Çünkü neticede duyum, idrakin bir türüdür. Bir başka ifadeyle duyum, tikelleri idraktir. İmgesel tasavvurda ise idrak yoktur. Öyle ise zihnimizde hâsıl olan sureti meydana getiren ve onu inşa eden, duyularımızı eşyada kullandığımız anda onları bize yaratan ise Allah'tır. Eşyanın duyularımıza uygun hale gelmesi ise illet değil, Tanrı'nın o suretleri zihinlerimizde yaratmasının tabii bir şartıdır. Örneğin; görme, gözlerimizi eşyaya çevirdiğimiz ve eşyanın da gözlerimizin önünde bulunduğu bir anda, o zihni suretleri Allah'ın yaratması şeklinde meydana gelmiştir. Tanrı, kudreti ve duyu organları aracılığıyla manevî olan zihin âlemini maddî âleme bağlayandır. Buradan hareketle Mustafa Sabri, duyu ile zihin arasındaki bağı Allah'ın varlığına bir delil olarak görür. Şayet Tanrı var olmasaydı ne duyumun ne de duyusal varlıkların bir anlamı olmazdı. Böylece o, *âlemden Tanrıya değil, Tanrı'nın varlığından âlemin varlığına* ulaşır. Tanrının varlığını, âlemin varlığının bir şartı olarak görür. Ona göre Allah'ın varlığı ve sübûtu, duyulur varlıkların (*mahsûsât*) varlığından önce gelir. Çünkü duyumun vâki olabilmesi ve mahsûsâtın

[185] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/83-84. Descartes'in görüşleri için bk. Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, (Cumhuriyet Yayınları, 1998), 61-70.
[186] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/85.

varlığı Tanrı'nın varlığına bağlıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığını reddedenlerin duyumun varlığını da reddetmeleri kaçınılmaz bir neticedir.[187]

Kant'ın zihin ile olguları ayırması veya hariçte olanların insan zihnince yeterince bilinemeyeceği düşünmesi nedeniyle, onun mahsûsâtı inkâr etmediğini belirten ancak mahsûsâtın varlığı konusunda şüpheye yol açtığı için onu eleştiren Mustafa Sabri, varlıklar hakkında şüphenin yersizliğini ve varlıkları apaçık/bedîhî olarak bildiğimizi vurgular.[188] Ona göre Kant, Tanrının varlığını nazarî metotla değil kendisine ait bir yöntemle kabul etmektedir, ancak o, Tanrı'nın varlığı konusundaki bütün nazarî delilleri eleştirmekle şüphecilerin izinden gitmiştir. Mustafa Sabri'ye göre ise nazarî delillerden kaynaklanan bir kusur nedeniyle değil, bakış açısındaki kusur nedeniyle Kant gibi filozoflar mahsûsâtın varlığını reddetmiştir. Onun tespitine göre mahsûsât iki yönden Tanrı'nın varlığına işaret etmektedir. Birincisi, duyum esnasında oluşan varlıkların zihindeki suretinin buna delâletidir, çünkü Tanrı olmasaydı bu suretler meydana gelemezdi. İkincisi ise mahsûsât haricinde eşyanın somut varlıklarının Tanrı'nın varlığına delâleti.[189]

Diğer taraftan Mustafa Sabri, bilgiye dair görüşlerini ortaya koyarken, Batı düşüncesine atıfta bulunarak, Batılıların Bacon'dan itibaren deneysel delile olan

---

[187] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/86-88. Mustafa Sabri'nin Tanrı'nın varlığından âlemin varlığına gitmesi ve asıl olanın Tanrı'nın varlığı, âlemin ise bunun bir neticesi olduğunu düşünmesi, Descartes'in kullandığı ontolojik delille benzerlik gösterir. Örneğin Mustafa Sabri, duyu ile zihin arasında gerçekleşen bağın Tanrı'ya dayandığını savunması, Tanrı'nın mevcut olmadığı bir denklemde zihin ile eşya arasında meydana gelen bağlantının kurulamayacağını düşünmesi ve buradan hareketle Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışması gibi, Descartes felsefesinde de Tanrı fikri sonradan duyularla elde edilen bir bilgi olmayıp doğuştan gelen (a priori) bir bilgi olarak kabul edilmiştir. Yani Tanrı'nın varlığı asıl iken duyu verileri bu bilgiye dayalı olarak çalışmaktadır. Bundan dolayı Descartes, Tanrının varlığının zihnin ilk zorunlu ilkesi olduğunu belirtmiştir. Bu hususta görüşleri için bk. Rene Descartes, *Metafizik Düşünceler,* çev. Mehmet Karasan, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1942), 44-45.

[188] Kant hariçte cisimlerin var olduğunu ancak onların kendi başlarına ne olduklarını bizim bilemeyeceğimizi söyler. Onları, ancak duyarlılığımızı etkileyerek meydana getirdikleri ve cisim olarak adlandırdığımız tasarımlar yoluyla bilebiliriz. Bk. Kant, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Gurubu, 2002), 95-96.

[189] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/88-89. Mustafa Sabri, Kant'ın görüşlerini Elmalılı'dan aktarmaktadır. Bk. Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib,* çev. Elmalılı Hamdi Yazır, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 96-102. Kant'a göre ilk bakışta saçma gibi görünse de zihin doğa yasalarının ve doğanın biçimsel birliğinin kaynağıdır. Deneysel yasalar köklerini saf zihinden almaktadırlar. Aynı şekilde görünüşlerin sayısız çeşitliliği de duyusal sezginin saf formaları olmaksızın algılanamazlar. Bu düşünceleri yüzünden Kant idealist ve realist olmamakla eleştirilmiştir. Bk. Necmettin Tan, *İmana Yer Açmak: Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 57-58.

ilgilerinin aklî delilden daha fazla olduğuna temas eder.[190] Ona göre deneysel verinin aklî olandan üstün tutulması fahiş bir hatadır. Çünkü ilim, zıdda muhtemel olmayan ve temyizi gerektiren bir sıfattır. Bu bilginin zıddı ise aklen muhaldir. Kesinlik ifade eden bir bilgi ise deneysel bilgi ile değil aklî bilgi ile gerçekleşir. Çünkü deneysel bilgide mahiyeti itibariyle kesinlik ve sabitlik olmadığı için, o, gelecekte değişime uğrayabilecek bir yapıya sahiptir. Deney, bir şeyin gerçekleştiğini ortaya koyabilirse de aksinin gerçekleşmeyeceğine dair bir kesinlik bize veremez. Bu noktada deneyle kesin bilgi elde edilemez.[191]

Bu noktada Batılı ilim adamları ile Müslüman ilim adamlarını kıyaslayan Mustafa Sabri, iki taraf arasındaki farka da temas eder. Batılı ilim insanları fizik bilgisini önemserken metafiziği ihmal etmişler, deney vasıtasıyla eşyanın zahirini öğrenmek isterlerken eşyanın hakikatini anlama noktasında yetersiz kalmışlardır. Batılı için bilginin hakikati sadece deney ve tecrübe olmuş ve bu yöntemle bilgi elde etme vasıtası deneyin tekeline bırakılmıştır.[192] Diğer yönden Mustafa Sabri, Batılı bilim anlayışını eleştirirken onların düşüncelerinin hiçbir zaman şüphecilikten kurtulamadığını bu nedenle onları taklit eden ve özgür düşünceye ulaşamayan Doğulu fikir adamlarının da neticede aklî ölçütlerinin bozulduğunu ve bundan ötürü düşünme ilkelerinin temelden sarsıldığını vurgular. Bu sebeple Batılı büyük filozoflar ne kadar çabalasalar da şüpheden arınamamazlar. Nitekim, Kant ve Hume'un matematiğin kesinliğini kabul etmelerinin ardından Hegel'in matematik önermelerden bile şüphe edilebileceğini ifade etmesi, ona göre, Batının düşünce karmaşasını görmek için yeterlidir.[193]

---

[190] 17. yüzyıl felsefesi, Rönesansla başlayarak yeni bir âlem ve kozmos görüşünün neşvünema bulduğu bir dönem olarak kabul edilir. Bu yeni dönem Batıda Francis Bacon ve Rene Descartes'in fikirlerinin etkisi altında kalıp, 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesi ile ivme kazanmıştır. Bacon, doğayı bilmenin tek güvenli yolunun bilim olduğunu ve bilimsel yöntemin insana, doğayı denetleyebileceği bilgiyi vereceğini ileri sürmüştür. Bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 437-444.

[191] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/115.

[192] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/122-123. Batı felsefesindeki insan merkezli bakış açısı, epistemolojiye sadece rasyonalizmi değil aynı zamanda empirizmi de getirmiştir. Batı düşüncesinde epistemoloji konusunda görülen rasyonalizm ve empirizm ayrışması sadece kuramsal bir ayrışmayı değil, ideolojik bir kutuplaşmaya da sebebiyet vermiştir. Bk. İsmail Hanoğlu, "Batı Aydınlanmasında ve İslam Düşüncesinde Aklın Otonomluğu Sorunu: İslam ve Demokrasi", *Aydınlanma Din ve Demokrasi*, ed. Ömer Bozkurt, (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2012), 361-362.

[193] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/124. Hegel, dışarıdan gelecek olan dışsal gerekleri kabul etmez. Ona göre gerçek felsefi düşünce kendisinden beslenmelidir. "Kavramak" dışarıdan gelen bir erekle değil kavramın kendi içindeki etkinliği sayesinde oluşur. Bundan dolayı matematiksel bilgilenmeler dışsal bir etkinliktir. Örneğin biri dik açılı birçok üçgeni ölçerek kenarların birbirlerine olan

Kant'ın bilgi felsefesinde akıl, bilginin kaynağıdır. Matematiksel yargı ezelden ebede sabittir ve değişmez. Aklın deney olmadan gerçeğe ulaşabileceğinin örneği ise matematiktir. Çünkü matematiksel bilgi kesindir ve deneyin bir gün gelip bu kesinliği bozması imkânsızdır.[194] Mustafa Sabri, Kant'ın bu konuda doğruyu ifade ettiğini ve ispat kuvveti açısından aklî delili, tecrübî delilden üstün görmesine katılarak, Kant'ın bu düşüncesinin doğru olduğunu vurgular. Ancak daha sonra Hegel'in şüpheciliği tekrar canlandırmasıyla Batı düşüncesine şüphenin hâkim olduğunu ve Müslüman düşünürlerin de bu fikirleri yeterince düşünmeden, taklit üzere benimsediklerini üzülerek belirtir.[195]

Diğer taraftan Mustafa Sabri, Hristiyanlığın etkisiyle Ortaçağ felsefesinden intikal eden akıl-iman çatışmasının ortadan kaldırılmasında Descartes'in etkisinin çok önemli olduğunu da vurgular. Ona göre Descartes, aklın değerini teslim etmiş ve aklı imana değil, imanı akla tabi kılmıştır. O, şüphe etmenin kendisinden çıkardığı metodu şüpheciliğe karşı etkin bir şekilde kullanarak bunu yapmıştır. Buna göre Descartes'in "şüphe ediyorum o halde varım" önermesi bedîhî-apaçık bir gerçektir ve bu gerçekle kişi, idrak ettiğinin farkına vararak en büyük idrak olan Tanrı'nın varlığına ulaşır. Onun iki önemli metodu olduğunu tespit eden Mustafa Sabri'ye göre, ilk olarak, delili olmayan her şeyden şüphe edilebileceğini, ikinci olarak da apaçık olmayan bir şeyi delili var diye hemen kabul etmemek gerektiğini belirtmiştir. Mustafa Sabri için Descartes, aklı etkin bir biçimde kullanmayı bir yöntem haline getiren önemli bir filozoftur ve şüpheciliği bu sayede ortadan kaldırabilmiştir.[196]

Ancak ona göre, aklı hafife alan bazı bilginler septisizm akımının hem makûlât hem mahsûsât alanında etkin olmasına yol açmıştır. Onlar Descartes'in şüpheciliği yıkan "şüphe ediyorum ki kavrıyorum, öyleyse varım"[197] sözünü de

---

matematiksel oranı taşıdıkları bilgisine varsa da, bu tür bilgi doyurucu görülmez. Bk. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi,* çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 2004), 43-45.

[194] Kant'ın kategoriler öğretisi, zorunlu ve evrensel bilgilerin kaynağını nesnelerde değil zihinde aramak gerektiği görüşünün bir yansımasıdır. Çünkü zihnin deneyimden önce nesneler hakkında bir bilgiye sahip olması gerektiği iddiası kategoriler yani a priori kavramlar ile temellendirilmektedir. Bk. Necmettin Tan, *İmana Yer Açmak: Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi*, 42-43.

[195] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/125.

[196] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/215-217. Mustafa sabri, Descartes ile ilgili görüşlerini *Metâlib ve Mezâhib'e* dayandırır. Elmalılı da eserde şüpheciliğe karşı müstakil bir felsefe tesisine girişenin Descartes olduğunu belirtir. Bk. Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib,* 81-82. Descartes'in şüpheciliği hakkında bk. Descartes, *Metafizik Düşünceler,* çev. Mehmet Karasan, 15, 31,41.

[197] Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*. çev. Afşar Timuçin,b(Cumhuriyet Yayınları, 1998), 225-226.

yanlış anladılar. Böylece her şeyden şüphe duymak ona nispet edilse de hakkında kesin kanıt bulunmayan şeylerden şüphe etme konusunda filozof hiç de yalnız değildir. Her insan aynı şüpheye sahiptir ancak bundan kasıt her şeyden kuşku duyup varlığı inkâr etmek ise Descartes bu düşünceyi "şüphe" nin bizzat kendisi ile yıkmıştır.[198]

Bilgi meselesinde eski Yunanlılar ile modern Batılıların sürekli bir şaşkınlık içinde olduklarını da vurgulayan Mustafa Sabri, bu görüşleri şöylece özetler: Onlara göre insan şuûnu (olguları) bilir ancak şuûn sahibini (olguların kaynağını) bilmez. İnsan, âlemin varlığını zihin haricinde bilemez hatta kendi varlığını dahi bilemez. Çünkü zihin ona mahsus sınırların dışına hiç çıkamaz. Hariçte olanlar (âyân=objeler) ise zihnin içine giremez. Dolayısıyla dış dünya, insan zihnine ilelebet yabancı kalacaktır. Öyle ise nefis (bilinç) bildiklerini nasıl bilecektir? Kant ve bazı Batılı filozoflar bu sorunun çözümünü "Duyulur olan yani harici âlem, her birimizin zihninde olanlardan ibarettir. İdrak olmasaydı âlem de olmazdı" şeklindeki önermede bulmuş, Hippolyte Taine[199] ise " idrak bir halüsinasyondur" diyerek gerçeklik hakkında şüphe etmiştir. Mustafa Sabri, bu görüşleri eleştirerek asıl halüsinasyonun bu nazariyeler olduğunu belirtir. Ona göre bu görüşlerin hatalı noktası, insandaki bilme olayını mekanik bir olay olarak anlamalarıdır. Ona göre zihnin idrak biçimi mekanik tarzda anlaşılamaz. Zihin, neden-sonuç ilişkisi bağlamında idrakin merkezi veya kendisi değildir. Plotinus'un da düşündüğü gibi zihnin idrak biçimi ilahi bir bağlantı iledir ve Mustafa Sabri'ye göre aşırı bir bakış açısı olsa da bu kabul edilebilir bir şeydir.[200]

Mustafa Sabri'ye göre eşyayı duyular vasıtası ile bilmek ve zihin haricindeki varlığını kabul etmek bedihidir. Bu halde bedîhî olanı ispat etmeye ise gerek yoktur.

---

[198] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/ 20-22.

[199] Fransız düşünürü, eleştirmen ve tarihçi olan Hippolyte Taine 1828-1893 yılları arasında yaşamıştır. Taine, sosyolojik eleştiri anlayışını sistemli bir yapıya kavuşturan isim olarak bilinir. Taine'in çalışmalarıyla birlikte sosyolojik eleştiri, eleştiri kategorileri içinde tam anlamıyla yerini almıştır. Taine hayatı boyunca bilginin deneye ve gözleme dayandığını savunan bir kişidir. Paris'te 1864-1883 yılları arasında Ecole des Beaux-Arts'da verdiği derslerde 19. yüzyılda gelişen pozitivist anlayışın en önemli ismi olarak öne çıkmıştır. Bk. Mustafa Özsarı, *Eleştiri Kuramları*, ed. Rıza Filizok-Eylem Saltık, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 89. Ayrıca bk. Hacer Gülşen, "Türk Edebiyatında Pozitivizm ve H. Taine Tesiri Üzerine Bir İnceleme", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 35/2019, 133-141.

[200] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/246-247. Plotinus düşüncesinde Tanrı insanının batınıdır, insan ondan ayrı değildir. Bu nedenle insan kendi dışındakilerin kaynağını ve anlamını bir tür soyutlama ile kavrar. Bu soyutlama her kesin bilginin kaynağıdır. Böylece eşya hakkındaki bilgimiz ilahi bir lütuftur. Bk. Elmalılı, *Metâlib ve Mezâhib,* s.76-77.

Bu teşebbüs sabiti ispata çalışmak gibi boş bir uğraşıdır. Peki zihnin, harici bilme imkânı yok ise ve zihin ile hariç arasında bir idrak yolu da yoksa, eşyanın sureti zihne nasıl ulaşacaktır? Mustafa Sabri'nin buna cevabı, insanın, müşahede sonucu eşyanın zihnin haricinde varlığından şüphe edemeyeceği şeklindedir.[201] O, diğer bir açıdan, eşyanın varlığını idrake bağlayanları teselsüle düştükleri gerekçesiyle eleştirir. Ona göre, eşya zihnimize bağlı olarak varlık sahasında olabilecek bir durumda ise bu, harici gerçekliği zihnimizin bir şekilde var etmesi olurdu ve o da kendinden önceki başka bir idrake muhtaç olurdu. Bu durum sonsuza kadar devam edeceğinden böyle bir idrâk yetisi muhal olacaktır.[202]

Kant ve Hume'un görüşlerinde çelişkiye düştüklerini belirten Mustafa Sabri, onların hem bir taraftan eşyanın varlığını inkâr ettiklerini veya varlığından şüphe ettiklerini, diğer taraftan ise âlemin varlığının zihni bir mahiyete dönüşmesi şeklinde ancak zihnen idrâk edilebilir demelerini büyük bir yanılgı olarak görür. Ona göre bu düşünce biçimi bilakis eşyanın varlığının kanıtıdır. Çünkü onlar bu fikirleriyle "ben nefs ya da bilinç" denen şeyin varlığını kabul etmiş olurlar ki bu da bir çelişkidir. O, Spinoza'nın "şüphecilerin görevi susmaktır" sözüne atıfla, şüphecilerin inkâr ettikleri şeyin varlığını inkâr etmeden inkârcı olamadıklarını ve bu çelişkiden de kurtulamadıklarını vurgular.[203]

Mustafa Sabri'ye göre müdrek (idrâk edilen) ile müdrik (idrâk eden)'in varlığı olmadan idrâk tasavvur edilemez. Nitekim âlim (bilen) ve malûm (bilinen) olmadan da ilim meydana gelmez. Hatta bu kanun, zihnin tabiatıyla olan uyumu, şûunun kendisinden daha kuvvetlidir ve zihin, kanunları şûunun kendisinden daha çok bilir. Zihin şuûnu bilmekte şüphe duyabilir ancak şuûnu bildikten sonra şuûn sahiplerinin varlığını bilmekten şüpheye düşmez. Dolayısıyla Kant "Bizler şuûnu biliriz ancak şuûn sahibini bilemeyiz"[204] derken zihinde hâsıl olan kanunu inkâr etmektedir. Mustafa Sabri'ye göre bu durum, Batıdaki hâkim olan felsefenin garabetini gösterir.[205]

---

[201] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/249.
[202] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/250.
[203] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/256.
[204] Bk. Kant, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Gurubu, 2002), 95-96.
[205] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/268-269. Burada Kant'ın duyum haline gelen şeylerin kendinde ne olduğunun bilenemediği görüşü ile numen ve fenomen ayrımına dikkat çekildiği görülmektedir. Kant sezgiyi açıklarken sezginin ancak nesneler bize verilirse mümkün olabileceğini belirtir. Peşinden

Sonuç olarak Mustafa Sabri, âlemin ve eşyanın zihin harici varlığının, tıpkı matematik kanunları gibi bedîhî olduğunu düşünür. Bilinç, zihnin sınırları dışına çıkar ve harici âleme ulaşır. Bu âlemden bilebileceği şeyleri idrâk eder. Ancak bizler zihin ile eşya arasındaki idrâk olayının nasıl gerçekleştiğini bilemeyiz. Eşya ile zihin arasındaki bu bağlantı, yaratıcının sanatıdır ve keyfiyeti bilinmese de Tanrı'nın varlığının bir delilidir. Diğer yönden eşyanın bir gerçekliği yoksa zihinde suretinin meydana gelmesi de imkânsızdır. Nitekim var olmayan bir şeyin sureti zihinde tasavvur edilemez. Hariçteki varlıkların sureti tasavvur olunabilirse de nihayetinde haricin idrâk keyfiyeti meçhuldür. Buradaki gizliliği anlayamayanların eşyayı reddetmeleri ise tutarsızlıkla sonuçlanacak bir çabadır. [206]

4.2. Tanrı'nın Varlığı ve İsbât-ı Vâcib Eleştirileri

Felsefe tarihinde Allah'ın varlığı (*isbât-ı vâcib*) genelde ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere dayalı olarak ispatlanmaya çalışılmıştır. Bunlara modern dönemde öne çıkan dinî tecrübe ve ahlâk delilleri de dahil edilmiştir. Ontolojik delil, her türlü tecrübî verinin dışında zihnî bir ispat delili olup en yetkin varlık tasavvuru üzerine kuruludur. Bu delil "ekmel varlık" ve "ilk sebep"le bağlantılı olarak Fârâbî (ö.871-72) ve İbn Sînâ (ö.1037) düşüncesinde de bulunmakla birlikte daha çok Saint Anselme (1033-1109) ve Descartes tarafından geliştirilmiş ancak Allah'ın varlığının zihnî bir mefhum üzerine kurulamayacağı, Tanrı fikriyle onun varlığı arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığı gerekçesiyle, Saint Thomas, Kant ve diğer bazı filozoflarca eleştirilmiştir.[207]

Evrenden hareketle oluşturulan kozmolojik delil ise Eflâtun ve Aristo'nun âlemdeki hareketi açıklayabilmek için ortaya koydukları ilk hareket ettirici (muharrik-i evvel) teziyle felsefede yer edinmiştir. Birçok ispat yöntemini içeren bu delil İslâm düşüncesinde "hudûs" ve "imkân" delilleri diye bilinir. Kelâmcıların kullandığı hudûs delilinde cevher ve arazların değişkenliğinden yola çıkılarak tümevarım yöntemiyle âlemin sonradan yaratıldığı ve dolayısıyla bir yaratıcıya

---

insanlar için bunun olabilmesini nesnenin zihni belli bir şekilde etkilemesine dayandırır. Dolayısıyla nesnelerin bize verilişi ancak onların zihin üzerinde etkileri ile mümkün olabilmektedir. Böylece fenomenler (görünüşler) bilmenin konusu olabilmekte iken numenler (kendinde şeyler) bu bilişin tamamen dışında kalmaktadırlar. Kant'ın düşünceleri için bk. Necmettin Tan, *İmana Yer Açmak: Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi*, 59-60.

[206] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/270.

[207] M. Sait Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları), 22/495-497.

muhtaç olduğu ispatlanır. Delilde varlıklar arasındaki illet-ma'lûl zinciri geriye doğru devam ettirilirken bir yerde durdurulup ilk illete geçilmesi eleştiri konusu olmuştur.[208]

Zorunsuz (mümkin) niteliği taşıyan âlemdeki nesnelerin var oluşlarını yokluklarına tercih edecek zorunlu bir varlığın ispat edilmesini amaçlayan imkân ise filozofların delili olarak bilinmesine rağmen Şehristânî (ö.1153) ile birlikte müteahhirîn dönemi kelâmcıları tarafından da kullanılmıştır. Âlemin zorunsuzluğu öncülünün kesinlik ifade etmediği, tercihi yapanın âlemin kendisi veya içindeki bir cevher (ruh) olabileceği şeklinde, imkân deliline yöneltilen itirazlar, tercih edicide bulunması gereken zorunluluk ve kemâl şartları sebebiyle geçerli sayılmamıştır. Kozmolojik deliller, modern dönemde Richard Swinburne ve William Lane Craig tarafından da savunulmuştur.[209]

Mustafa Sabri, tecrübî yönteme indirgenmiş bilim anlayışını isbât-ı vâcib konusunda en büyük engel olarak görmektedir. Bu noktada duyu verileri ile aklın ilişkisini Descartes ve Kant felsefelerini de eleştirerek tespit eder. Ona göre bu iki filozof kendi yöntemleri açısından doğru bir yol izleseler de ortaya attıkları fikirlerle, Tanrı ve din fikrinin yozlaşmasına dolaylı olarak neden olmuşlardır. Mustafa Sabri Müslümanların Allah ve din hakkında her şeyden şüphe etmeyi Descartes'ten öğrendiklerini belirtir. Halbuki Descartes, Tanrının varlığını istdidlâli yönteme göre âlemin varlığından hareketle ispat etmemiş aksine onun varlığı sayesinde âlemin bilinebileceğini söylemiştir.[210]

Mustafa Sabri, öncelikle isbât-ı vâcib meselesinde aklı en büyük ve en önemli kaynak olarak görür. Ona göre akıl, kıymeti asla hafifsenemeyecek kadar önemli bir konudur. Çünkü akıl, dinin temeli ve Zorunlu Varlık'ın ispatının en güçlü yardımcısıdır. Durum böyle iken akıl, ispatın karşısında konumlanamayacağı gibi inkâra yönelik bir dayanak olarak da kullanılamaz. O, Batılıların kesin bilgiyi duyu ve deney ile sınırlandırırken Tanrının varlığını istidlâl yoluyla ispata değer

[208] Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 130. Ayrıca bk. Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", 22/495-497. Fahreddin er-Râzi, imkân ve hudûs delili arasındaki farka temas ederek, imkânı, varlık ve yokluğun zorunlu özsel bir şeyle engellenmemesi bakımından bir şeyin kendinde oluşu; hudûsu ise varlığın yoklukla öncelenmiş olması olarak nitelendirir. Bk. Eşref Altaş, *Fahreddin Er-Râzi'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi,* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 383-394.
[209] Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 155. Ayrıca isbât-ı vâcib delilleri için bk. Özkan Tekin, *Allah'ın Varlığının Delilleri*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 200-230.
[210] Demir, "Mustafa Sabri Efendi'nin Modern Bilim ve Ateizm Eleştirileri", 130.

vermediklerini ve aklı hafife aldıklarını belirtir. Ayrıca ona göre insan duyularıyla değil, aklıyla diğer canlılardan ayrılır.[211]

Mustafa Sabri'ye göre, Tanrı'nın varlığını ispat noktasında birçok yöntem olmakla beraber bunlar içinde en meşhur olanı "hudûs delili" ile yapılan ispattır. Bu delilin; "âlemde pek çok değişim ve olaylar gözlemlenir" şeklindeki müşahedeye dayalı ilk önermesi ortaya konulduktan sonra "her hadisin bir muhdîse ihtiyacı vardır" ilkesine geçilir. Bu delilde ilk önerme duyuya dayalı/hissî olmakla birlikte, ikinci önermesi olan "her hadisin bir muhdîse ihtiyacı vardır" ilkesi, hisse dayalı olan ilk önermeden daha kuvvetlidir. Duyular yoluyla mahsûsât hakkında elde edilen bilgi ikinci önermeye bağlıdır. İkinci önermede ise illiyet prensibi hudûs argümanının temelini oluşturur. Çünkü illiyet prensibinden şüphe edenlerin mahsûsâtın varlığından da şüphe duyması gerekir. İlim, bir şeyi sebep ve deliliyle bilmek demek anlamına geldiğine göre, bilgiye illiyet prensibi olmadan ulaşılamaz. Bu nedenle Mustafa Sabri'ye göre ikinci önermedeki prensip aklî bir hüviyet taşıdığı için ilk önerme olan müşahededen daha güçlüdür.[212]

Klasik kelâmcıların varlığı; mümkün, vâcip/zorunlu ve mümteni/imkânsız olarak tasnif etmesine Mustafa Sabri de katılır. Ona göre vâcip, yokluğu mümkün olmayandır, O da Tanrıdır. Mümteni ise varlığı imkânsız olandır bu da Allah'ın ortağı olması veya zıtların bir arada olmaması gibidir. Mümkün ise varlığı veya yokluğu müsavi olan şeydir. Bunlar ise Tanrının dışındaki her şey için düşünülebilir. Bu durumda âlem mümkün olan ve fakat mümteni olmayan bir varlıktır. Çünkü âlem vâcibu'l-vücûd değildir. Bundan dolayı âlem kendisinden önce gelen bir varlığa ihtiyaç duyar ki, varlığı onun varlığına bağlı olsun. Âlem kati bir şekilde arkasında bulunan başka bir varlığın mevcudiyetine delalet eder. Çünkü o mevcut olmadan, âlemin var olması mümkün değildir.[213]

Mustafa Sabri'ye göre âlem mümkün olduğu veya vacip olmadığı müddetçe, inkârcılar onun varoluş şeklini asla izah edemezler. Materyalistlerin, âlemi

---

[211] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/67. *İllet* sözlükte "hastalık, bahane, sebep, mebde, iliştiği şeyin niteliği veya halini değiştiren şey, mahalde yer kaplayan ve ihtiyarı olmaksızın mahallin durumunu değiştiren güç" olarak tanımlanır. Fıkıh usulünde kıyasın önemli şartlarından birisi olan illet, "hükmün amacını gerçekleştirdiği kabul edilen açık ve istikrarlı vasıf" anlamına gelir. Felsefe de ise " bir mevcut ya da hadiseyi meydana getiren şey" anlamına gelir. Bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 23.
[212] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/163, 194.
[213] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/75.

"madde"ye dayandırarak, onun ezelî olmasından hareketle âlemin de bir var ediciye ihtiyaç duymayacağını iddia etmeleri ise tutarsızdır. Şayet madde ezelî olsa bile onun ezelîliği vâcibü'l-vücûd olmasını gerektirmez. Çünkü maddenin fiilen var olabilmesi için onunla kaim olan "sûret"e ihtiyaç duyar. Dolayısıyla âlemde suretsiz bir madde yoktur. Sûretin maddeye olan ihtiyacı da zorunludur. Nihayetinde madde ve sûretten her biri var olabilmek için birbirine muhtaçtır, vâcibu'l-vücûd olan varlık ise asla muhtaç olamaz.[214]

Ayrıca, varlığı başkasına muhtaç olan bu âlem mümkün olduğu için, var olabilme imkânını zatından veya onun bir cüzünden elde etmesi de imkansızdır. Binaenaleyh "muhtaç" olan âlemin ihtiyacını karşılamak için muhtaç olmayan bir mevcudun ve onu icat eden bir varlığın bulunması şarttır. İşte bu mevcut, varlık âlemin her ihtiyacını karşılayacak ve kendisi de hiçbir şeye muhtaç olmayacaktır. Zira o da bir mucidin icadına muhtaç olsaydı o zaman muhtaç olanların ihtiyacı yerine getirilmemiş ve böylece varlık âlemi de asla meydana gelememiş olurdu.[215]

Mustafa Sabri, vâcibu'l-vücûd olan varlığı belirledikten sonra âlemin de konumunun doğru bir şekilde belirlenmesi gerektiğini vurgular. Ona göre vâcibü'l-vücûd, kim ve sıfatları da ne olursa olsun, bu varlık olmadan varlıkları açıklamak imkânsızdır. Bu zatın varlığını, mümkünlerden ayırmak için de ona vâcibu'l-vücûd demek gerekir. Ardından o "mûcide", onda mutlaka olması gereken "ilim, kudret ve irade" gibi kemâl sıfatları yüklenebilir. Zaten bu sıfatları taşıyabilmesi nedeniyle böyle bir varlığa Allah ismi verilmektedir.[216]

Burada Mustafa Sabri Batılı filozofların bu delile yöneltebilecekleri muhtemel itirazlara da cevap vermektedir. Bu yönde Spencer gibi önemli bir filozofun, ancak sıradan insanların düşünebileceği; "Bu muazzam âlemi var eden Tanrı'yı kim var etti?" şeklindeki itirazı çocukça bulur ve bunun bir mantık hatası olduğunu ve mesele zor izah edildiği için sanki bu sorunun büyük problem gibi göründüğünü belirtir. O, bu konuyu teselsülün[217] butlanı açısından iptal etmeye

[214] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/75-76.
[215] Mustafa Sabri,, *Mevkıfu'l-akl,* 2/115.
[216] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/115-116.
[217] Kelâmcılar, Allah'ın varlığını kanıtlamak amacıyla geliştirdikleri hudûs ve imkân delilinde hâdis ve mümkin varlıkların meydana gelebilmesi için öngörülen illet-ma'lûl silsilesinin kadîm ve vâcip bir ilk illette durmasını zorunlu görür, bundan dolayı teselsülün eleştirisine büyük önem vermişlerdir. Evrenin yaratılmışlığı ve mümkin oluşundan hareket eden âlimler her hâdisin bir muhdîse, her mümkünün bir sebebe dayanması, bu muhdîs veya sebebin mutlak şekilde kadîm ve vâcip olması

çalışır.[218] Ona göre kâinattaki her mevcut var olmak için bir başkasına muhtaçtır. Ancak vâcibin var olabilmesi için, başkasına muhtaç olmaması gerektiğinden, o da bir teselsül/zincir kurgulanırsa o zaman gerçekte hiçbir şey var olamaz demektir. Bu durumda birisinin varlığını diğerine, onun ki bir başkasına bağlı olarak ilelebet devam eder ki böyle bir durumda aslında *hiçin varlığı* söz konusudur. Zira o şey, kendinden evvel başka bir şeyin varlığına muhtaç iken onun öncesindeki şey henüz mevcut olmamıştır. Çünkü o şey de bir başkasına muhtaçtır. Sayısı belli olan bir şey böyle ise, sınırsız şeyler arasındaki döngüde konu anlaşılması zor bir hale geliyor gibi görünse de durum ilkinden farklı değildir. Üstelik buradaki devir anlayışı daha karmaşıktır. Kâinattaki bir şeyin kendi varlık ihtiyacını karşılamadan var olması, ayrıca başka bir şeyin vücûd bulmasının sebebi olması ve bu şekilde mevcutların sayılarının çoğaltılarak sonsuzluğa vardırılması aklen kabul edilebilecek bir şey değildir.[219]

Mustafa Sabri, teselsülün imkânsızlığı konusunda[220] o meselenin daha iyi anlaşılması için birçok örnek de sunmaktadır. Bunlardan birisi matematiksel

---

gerektiğini söylemiştir. Aksi halde aklen mümkin görülen iki varlığın birbirinin var edici illeti sayılacağını (devir) yahut sebep-sonuç zincirinin geriye doğru sonsuzca süreceği gibi yanlış düşünceleri kabul etmenin söz konusu olacağını belirtmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Demir, "Teselsül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 20/536-538.

[218] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/114. Kelâm tarihinde teselsülün reddine yönelik akıl yürütmelerin müteahhirîn döneminde iyice belirginleşmiştir. Özellikle Râzî ve sonrasındaki kelâmcılar, teselsül konusunu müstakil bir bölüm hâlinde inceleyerek iptaline yönelik delilleri tasnif etmişlerdir. Kelâmda teselsülün reddi ilkesini temellendirmek için kullanılan bu delillerin daha çok mantıkî ve matematik ispatlar içeren önermelerden oluştuğu görülmektedir. Örneğin, burhân-ı tatbîk, biri sonlu diğeri ise sonsuz olan iki paralel doğrunun birbiriyle mukayese edilmesinden burhân-ı tezâyüf, sonsuzluk silsilesini oluşturan illet ve ma'lûl sayılarının birbirine nispetinden; burhân-ı arşî ise iki illet arasında kalan niceliğin sonlu olması gerektiği öncülünden hareketle sebep-sonuç zincirinin bir noktada sona ermesi gerektiğini ispata çalışır. Boyutların sonluluğu fikri üzerinde kurgulanan delillerde de üçgen, dörtgen, kare, köşe, açı vb. geometrik şekillerden yola çıkan bir yöntem göze çarpar. Böylece sonsuzluk gibi zihnen algılanması güç bir konuda, mutlak kesinliği esas alan bir metot izleyen kelâmcılar, mevcut veriler ışığında akıl yürütme tarzı ortaya koymuşlardır. Âlemi oluşturan cüzlerin sonlu ve sınırlı bir yapıda olduğundan hareketle, parça hakkında verilen hükmün bütün hakkında da geçerli olması gerektiği sonucuna götüren bu varsayımların maksadı hâsıl etmedeki başarısı ise tartışmalıdır. Nitekim farazî istidlâllerden ibaret olan bu delillerin eşyanın hudûsunu ortaya koymada yetersiz kaldığı söylenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Demir, "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 23, (2010), 117-142.

[219] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/185-186. Mantıkta *devir*, bir tarif veya kıyas hatasını aksettiren terim olarak devr-i batıl (fâsid daire) şeklinde ve çoğunlukla teselsül kelimesiyle birlikte kullanılır. Aynı olumsuz sonucu veren, çözüm getirmeyen durumların tekrarlanması ve sürdürülmesi halini ifade etmek için günümüzde bu terimin karşılığı olarak döngü ve kısırdöngü kavramları kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Devir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 9/230-231.

[220] Kelâm ilminde teselsülün iptali ile alakalı, burhân-ı müsâmete, burhân-ı süllemî, bur hân-ı mülahhas süllemî, burhân-ı müvâzât, burhân-ı müsâmete, burhân-ı tehallus ve burhân-ı türsî gibi

zorunluluktur: Bir kâğıda yazılan sıfırın soluna en az bir, en çoğu dokuz olan bir sayı yazılmadıkça bu rakam her hangi bir değer taşımaz. Hatta sıfır rakamının başına veya sonuna fark etmeksizin onlarca sıfır eklesek, sıfırlar ne kadar çoğalırsa çoğalsın durum değişmez. İşte sıfırın başına gelecek olan bu rakam, adeta ölü durumunda olan sıfıra hayat kazandırır. Bu rakam eklenmedikçe sıfırlar sonsuz sayıda olsa da bir değer ifade etmez.[221] Gerçekte silsilenin de onun herhangi bir parçasının da varlık imkânı yoktur. Bu şekliyle başına bir rakam gelmeyen sonsuz sayıdaki sıfırın durumu nasıl anlam ifade etmiyorsa, sonsuz teselsül de bir anlam ifade etmez. Ona göre teselsülü iddia edenler, düşüncelerini akıl değil hevâ üzerine inşa etmektedirler. Onların bu iddialarının karşılığı, sadece hayal âleminde vardır. Eğer silsile vâcip olan ilk illette son bulmayacaksa ne silsilenin kendisi ne de buna bağlı olacak olan şeyler de var olamaz. Silsilenin ve cüzlerinin varlığının batıl/geçersiz olmasıyla, teselsülün butlanı yani mantıksızlığı da ortaya çıkmış olur. Zira mevcut illetler silsilesi sonludur, sonsuz illetler silsilesi ise mevcut olamaz.[222]

Mustafa Sabri'nin verdiği bir diğer örnek şudur: Faraza on şeyin üzerinden örnekleme yapılacak olsa, söz konusu on şeyden geriye doğru her malulün illeti bir önceki olacak şekilde ondan dokuza, dokuzdan sekize doğru gerileyerek en sonunda birinci illete kadar gelir ve silsile orada biter. Bu durumda o birinci illet her hangi bir şeye dayanmaz, yani o bir *mevcut* olmaz. Böylece kendisinden söz edilen ve var olmadığı anlaşılan ilk illet olmayınca ona dayanan ikinci sonra ona dayanan üçüncü ve böylece onuncu şeye kadar diğer illetler de var olamaz. Bu durumda bu on şeyin bir şeye dayanma ihtiyacı olduğu halde, bunların her hangi bir illete dayanmadığı görülür. Bunun sonucu, o şey mevcût değildir ve mevcût sanılan da bir vehimden ibarettir.[223]

---

deliller de kullanılmıştır. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Melikşah Sezen, (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022), 293. Bu delillerin hepsinin farazî istidlâllerden ibaret olduğu, daha çok boyutların sonsuzluğunu ve miktarlardaki teselsülü iptal etmek için ortaya konduğu, bu nedenle de mutlak anlamda teselsülü ortadan kaldırmaya muvaffak olamadıkları belirtilmiştir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 126-140.

[221] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/184.

[222] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/182-184.

[223] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/184. Mustafa Sabri'nin vermiş olduğu örnekler burhan-ı tezayüf delili olarak bilinir. Ancak bu delili ispat için verdiği örnekler ise orjinaldir. İllet-ma'lûl arasındaki nispetin incelenmesinden doğan delilde, illetler zincirinin sonsuza kadar sürüp gittiğini kabul ettiğimizde, ma'lûl sayısı illet sayısından bir fazla olacak ve bu durumda illet-ma'lûl dengesi bozulacaktır. Çünkü zincirin her halkası kendinden öncekine nispetle ma'lûl, kendinden sonrakine nispetle illettir. Halbuki bize yakın olan son ma'lûl, sadece ma'lûl olduğundan fazladır. Oysaki sonsuz

Mustafa Sabri'nin teselsülü iptale dair verdiği bir diğer örnek şudur: Bir kişi dostundan o da bir başkasından bir lira borç alsa ve bu zincir tüm insanları dolaşsa, yine de bu bir lira en sonunda kazanç yoluyla bu bir lirayı elde eden veya en başında madeninden ona sahip olan bir kişiye dayanmadıkça bu para gerçek olmaz. İnsanlar ne kadar çoğalırsa çoğalsın zincirin geri doğru sonsuz devamı, hiçbir şekilde o paranın hakikatte varlığını ispat etmez.[224]

Mustafa Sabri'nin verdiği bir diğer örnek ise şudur: Bir insan sırtını başka bir insana o üçüncüye o da dördüncü bir kişiye dayasa ve silsile bu şekilde devam etse ve bu zincirlemedeki son şahıs ne bir insan ne bir duvar ne de bir kaya olabilecek hiçbir şeye dayanmasa, o son insan sırt üstü yere düşeceği gibi ona dayanan ilk kişiye kadar olan herkes de peş peşe yere düşecek ve böylece baştan sona tüm silsile yıkılacaktır. Zira ilk bir dayansa yoksa hepsi dayanaksız kalmış olur. Dayanaksız oldukları halde onların ayakta durmaları bir hayal olduğu gibi bir yere dayanmayan "sınırsız varlık zincirlemesi" de hayalden ibarettir. Bu örnekte insan sayısı ne kadar çoğaltılırsa çoğaltılsın bu durum hep aynı olacaktır. Mutlaka en nihayetinde bir şeye dayanması gerekmeyen bir varlık olmalıdır. Mustafa Sabri, "son dayanak olan bir şey de başka bir şeye muhtaç değil midir?" sorusunu ise şöyle cevaplandırır: Kişi, dayandığı kişinin arkasında bir başkası, onun da arkasında bir başkası olduğunu ve böylece zincirin devam ettiğini vehmeder. Hâlbuki bu dayanaklar gerçekte yoktur ve bu durum, insan zihnindeki bir vehim ve hayalden başkası olamaz.[225]

Mustafa Sabri'ye göre zihninde böyle bir vehmin oluşmasının nedeni; kişinin, silsilenin sonsuz olabileceğini düşünmesinden kaynaklanır. Bu kişi, Zeyd'in sırtını Amr'a dayadığı, onun Bekir'e, onun da Bişr'e dayadığı gibi, sürekli bir silsile hayal eder. Bu silsilede sırtını boşluğa dayayan son kimse bulunmadıkça, her dayananın onu düşmekten koruyan kendsiyle kaim bir dayanak olduğu sanısına kapılır. Ancak bu dayanakların gerçekte var olmadığı bellidir. Bu konumlandırmalar ne kadar çok olursa olsun namütenahi (sonsuz) olamaz. Bunların sayıları da konumlarının sayıları da daima mütenâhi (sonlu) olmak zorundadır.[226]

---

olduğu düşünülen varlıklarda, fazlalık ve eksikliğin olması muhaldir. Bk. Osman Demir, "Teselsül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/536-538.

[224] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/185.

[225] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/186.

[226] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/187.

Mustafa Sabri, devrin sonsuz olabileceğini düşünenlerin çelişki içinde olduklarını ve neticede "müsadere ale'l- matlûb" (ispata ihtiyacı olan hususla istidlâl) durumuna düştüklerini vurgular. O, bu noktada muarızlarına şu soruyu yöneltir: "Mevcudat içinde birbirine dayanak olan, birbirine illet olabilecek sonsuz bir silsile mümkün müdür?" Ardından bu soruyu şöyle cevaplandırır: "Eğer mümkünse o zaman Vâcibin varlığına ihtiyaç yok demektir. Yok eğer sonsuz silsile yoksa ve sonsuzluğun kaynağının kendinde olması lazım gelir ki bu da saçmadır. Çünkü mevcutlar içerisinde bir şey kendisine illet olamaz. Oysa ki onlar muhtaçlar silsilesinin sonsuzluğunu, dışarıdan bir sebebe ihtiyaç duymadan kendi ihtiyacını kendinden karşıladığını söyleyip ardından sonsuz bir silsile varmış gibi sunarlar. Hâlbuki birbirine muhtaç sonsuz bir silsile mümkün değildir.[227]

Mustafa Sabri'ye göre sonsuz bir zincirlemeyi tasavvur etmek bile mümkün değildir. Eğer böyle bir silsile var olsa, bunların da sonlu silsilelerden oluşması gerekirdi ve bu durumda o sonlu olurdu. Sonsuz olan ise sonlunun eklenmesiyle sonsuz olamaz. Sonsuz silsilelerin ve sonsuz bir bütünün varlığı, sonsuz cüzlerin varlığına da bağlı olabilir. Bu durumda mevkufun ileyhin mevkuftan önce gelmesi gibi sonsuz olanın varlığının kendine tekaddümü, kendinden önce gelmesi icap edecektir. Bir şeyin, kendinden önce gelmesi ise devrin batıl olmasını ispatlar.[228]

Mustafa Sabri, teselsülün olması durumunda cüzlerden her birinin öncesine nispetle ma'lül, sonrasına nispetle de illet olan cüzler arasındaki bağıntının açıkça ortaya çıkması gerektiğini vurgular. Şöyle ki eğer parçalar arasındaki illet bir yerde son bulursa teselsül batıl olur ve illete ihtiyaç duymayan ilk illetin sübutu ile vâcib ispatlanır. Eğer bağlantı devam eder ve parçalar arasındaki bağ bir yerde son bulmazsa, silsilenin de parçaların da gerçekte bir karşılığı olmaz. Değeri olmayan sonsuz sıfırlar nasıl reel bir sayı ifade etmiyorsa bunun gibi sonsuz teselsülün de gerçekliği yoktur. Mustafa Sabri'ye göre illet ve ma'lülden oluşan kâinat silsilesi de bunun gibidir. Silsile, varlığı başka bir illete bağlı olmayan bir illette son bulursa, silsilenin bütün parçaları ondan ortaya çıkar. Böylece silsile de, sonlu olan parçalar da mevcut olur. Aksi halde ne silsileden ne de cüzlerden bahsedilemez.[229] Diğer bir ifadeyle Mustafa Sabri, teselsülü izah ederken, bir yerde son bulan illetler silsilesinin

[227] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/189.
[228] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/203.
[229] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/193

mevcût, sonu olmayan illetler silsilesinin ise ma'dûm olduğunu söyler. Ona göre ancak cahiller, cüzlerden her birinin varlığının sonsuz olduğunu zanneder. Hâlbuki bu parçaların sonsuz olması bir yana varlığı dahi ispat edilebilmiş değildir.[230]

Mustafa Sabri, sonsuz olana ne bir ekleme ne de eksiltme yapılabileceğini belirtir. Bundan dolayı sonsuzluk imkânsızdır. Sonsuzun niceliğine herhangi bir etkide bulunulamaz. Sonsuz olan eksilmeyi de artmayı da kabul etmediği için onda iki durumun eşit olması gerekir. Böyle bir durum, fazlalığı fazlalıktan, azlığı da azlıktan çıkaracağı için mantıkî bir çelişki doğurur. Eğer ona ziyadelik veya noksanlık etki ederse bu durumda o sonsuz değil, sonlu olur. Bu şekilde başlangıçta sonsuz olduğu farz edilen bir şeyde nihai durumda mantıken tenakuz içeren bir hulf (*devr*) oluşmaktadır. Bu konuda İslam âlimleri tarafından ortaya konulan *burhan-ı tatbik* ve benzeri argümanlar da teselsülün iptaline yönelik istidlâllerdir.[231]

Burhan-ı tatbik delilini Mustafa Sabri kendi ifadeleriyle uzun açıklamalara girmeden anlatmaya çalışır. Ona göre kısaca delil şöyledir: Fiilen sonsuz şeyler var olsaydı, onlardan bir miktarını alır sonra da kendisinden bir şey alınmış olan toplam ile karşılaştırırdık. Eğer bunlar eşit miktarda olurlarsa bu durumda cüz bütüne, eksik de fazlaya eşit olurdu. Bu durum ise çelişkiyle sonuçlanacak muhal bir durumdur. Şayet parça bütünden eksik ise o eksiğin sonlu olması gerektiği gibi, fazla olanında da sonlu olması gerekir. Zira fazla olan, kendisinden alınan miktar kadar eksik olan sonlu parçadan fazladır ve sonlu olandan sonlu miktarda fazla olan da sonludur. Ona göre burada, önce eksik olanın sonluluğu sonra da onun üzerine bina edilen fazlanın sonluluğu gerektiği düşüncesi ileri sürülerek ve birisi diğerinden büyük ikende eksik

---

[230] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/184.

[231] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/203. Burhân-ı tatbîk delilinde öncelikle, illetler zincirinde en son eserden (mâlûl) başlamak üzere, geriye doğru giden sonsuz bir silsile, bir de bu silsilenin başladığı noktadan bir kademe önce başlayan ve birinci silsileyi ikinciden bir eksik bırakacak şekilde sonsuza kadar uzanan ikinci bir sonsuz silsilenin var olduğu farzedilir. Bu iki illet-ma'lûl zinciri, bize doğru olan başlangıç noktalarından birbirine çakıştırıldığında (tatbik), birinci silsilenin birinci halkası, ikinci silsilenin birinci halkası, ikinci halka ikincisi, üçüncü halka da üçüncüsüyle karşı karşıya gelecek ve sıralama böylece devam edip gidecektir. Bu durumda bize doğru olan başlangıç noktasına nispetle aralarında bir sayı fark bulunan bu iki zincir arasında ya tam bir uygunluk bulunacak, yani zincirlerden birinin her halkasının karşısına diğerinin bir halkası karşılık gelecektir ya da eksik olan silsile sona erecektir. Bu ihtimallerden ilkini düşündüğümüzde bütün (kül) parçaya (cüz) eşit olacağından bu muhaldir. İkinci durumda ise diğer silsile bir kademe fazla gelecektir. O hâlde sonlu olan miktardan belirli bir ölçüde fazla olan miktar da sonlu olacağından diğer silsilenin de sona ermesi gerekir. Bu ise sebep-sonuç zincirinin sonsuz olmaktan çıkması demektir. Burhân-ı tatbîkin geçerliliği tartışılmış, sonuçta bu delilin haricî vücudu olan varlıkların teselsülünde işe yaradığına hükmedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Demir, *Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi,* 117-142

ve fazla olanın sonsuz olması mümkündür denilerek itiraz edilemez. Çünkü sonsuzda küçüklük ve eksiklik olmamalıdır. Artmanın ve eksilmenin sonsuz olduğunu iddia etmek, fazlalığın ve eksilmenin eşit olduğunu söylemek demektir. Bu durumda ya artanın fazla olmaması ya da eksiğin eksik olmaması gerekir ve bu da bir çelişkidir. Önce nakısın sonra zaidin sonlu olması gerektiği iddiası da başka bir çelişkidir. Çünkü bu durumda yine farz edilenin tersini ortaya koymaktadır.[232]

Sonuç olarak Mustafa Sabri'ye göre teselsül iki yönden imkânsızdır. Birincisi, burhân-ı tatbîk delilinden hareketle çürütüldüğü üzere mutlak olarak sonsuz şeylerin varlığının imkânsız olmasıdır. İkincisi, bir şeyin cüzlerinin her birinin varlığı, öncesinin varlığına bağlı kalarak silsilenin sürekli devam ederek var olması imkânsızdır. Bu varlığı kendisinden öncekine bağlı olarak mevcut olmuş olanlar silsilesi ister sonlu ister sonsuz olsun bunlardan hiçbirisi varlığı gerçek olan mevcût bir illete dayanmamaktır. Çünkü onların " varlık illeti" ortaya çıkmamıştır. Bundan ötürü, hayalî olan şeylerin sayısının sonsuz olması onu gerçek bir mevcût yapmayacağı aklen anlaşılabilecek olan bir durumdur.

4.2.1. Kant'ın Metafizik Eleştirileri ve Pozitivizm

Mustafa Sabri döneminde, Kant'ın, aklın metafizik alanı bilemeyeceğine dair getirdiği eleştirilere bağlı olarak, isbât-ı vâcibin imkânıyla ilgili tartışmalar da artmıştır. Pozitivizmin temel vurgusu olan deney ve tecrübeye dayalı bilgi anlayışı, aklî bilginin değerini düşürmüş ve metafizik yapma imkânını sınırlandırmıştır. Metafizik bilginin reddi ise bir tür pozitivizm olarak yansımıştır. Mustafa Sabri de Kant gibi filozoflar tarafından serdedilen aklın metafizik alana dair bir şey söyleyemeyeceği şeklindeki görüşlerin insanı bir müddet sonra inkâra götürebilecek tehlikeli unsurlar taşıdığını düşünmektedir. Bu nedenle o, aklı metafizik alanda söz sahibi olan tek vasıta olarak değerlendirir ve eleştirilerini bu minvalde sürdürür.

Kant, isbât-ı vâcib için kullanılan hudûs argümanındaki "her hâdisin bir muhdîsi vardır" önermesini, bunun duyulur alem (*mahsûsât*) dışında bir değerinin bulunmadığını iddia ederek reddetmiştir.[233] Mustafa Sabri'ye göre Kant, Descartes'ta

[232] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/203-204.

[233] Kant'ın düşüncesinde kozmolojik delil ve teleolojik delil aslında ontolojik delile dayanmaktadır ve bu iki delil ontolojik delil olmadan bir anlam ifade etmez. Böylece Kant, Tanrının varlığını kanıtlamanın tek yolunun ontolojik delil olduğunu düşünür. Kantın eleştirileri için bk. Necmettin Tan, *İmana Yer Açmak: Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi*, 143-146. Kant'a göre kozmolojik

olduğu gibi varlık ve tanrı hakkında bir neticeye varamamıştır. Nitekim Descartes düşüncelerinde, şüphe üzerinden giderek varlık konusunda inkârı değil ikrarı desteklemiştir. Ancak Kant, ortaya attığı fikirlerle Tanrının varlığını kabul ediyor görünse de modern inkârcılar ve takipçileri üzerinde önemli tesirler bırakmıştır. Zira Kant, Tanrı'nın varlığını ispat eden delilleri tenkit etmiş ve isbât-ı vâcibi nazarî akılla ispat etmenin mümkün olmadığını iddia etmiştir. Ayrıca Kant bu meseleyi tecrübenin konusu da kılmamıştır. Tanrının varlığının nazarî bir yöntemle bilinemeyeceğini düşünen Kant, daha sonra isbât-ı vâcibin yeni bir yöntemle ameli (pratik) akıl deliline dayandırmaya çalışmıştır ve bunu "ahlak delili"[234] olarak tabir etmiştir. Ancak insanlar, Kant'ın görüşünün birinci şıkkı olan, nazarî akılla Tanrı'nın ispatının mümkün olamayacağı görüşüne sarılarak, Tanrının varlığını reddetmişler veya onun varlığı hakkında kuşku duymuşlardır.[235]

Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın yaptığı itirazların hangi minvalde gerçekleştiğine açıklık getirilmesi gerekmektedir. O, nazarî akılla Allah'ın ispatlanamayacağını mı, tecrübeden soyutlanmış nazarî aklın ispat ettiği şeyin sabit olamayacağını mı, yahut her ikisini birden mi reddetmiştir? Bu hususlar açıklığa kavuşturulmadan yapılacak eleştiriler fayda vermeyecektir. Birinci ihtimal, Allah'ın varlığının delillerine yönelik eleştirileridir. İkinci ihtimal ise saf akla yönelik tenkitleri içerirken, üçüncü ihtimal ise Allah'ın varlığının tecrübe konusunun dışında

---

delilde kullanılan "her şeyin bir sebebinin bulunduğu" önermesi, sadece duyular âleminde geçerli olduğu halde ilk sebepten hareketle sonsuz bir silsile olamayacağı varsayımı metafizik alanda da kullanılarak Tanrıya ulaşılmaya çalışılmış, aklın bir yerde kesinliğe ulaştığı farz edilmiş ve duyular arasındaki mantıki sebep-sonuç ilişkisi ile metafizik alanın imkânı birbirine karıştırılmıştır. Bk. Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), 67.

[234] Kant, ahlak ile dinin birbirinden bağımsız bir şekilde düşünülemeyeceğine ve dinin ahlak sahasında belirleyici olduğunu düşünür. Din, ahlakın motor güdüsüdür, din ahlaka gerçeklik kazandıracak bir etkiye sahiptir. Ancak Kant, 'tüm ahlak yargılarının en yüce ilkesi akılda bulunur' diyerek, aklı her tür ahlaki eylemin asli belirleyeni kılar. Buna göre akıldan kaynaklanan hareket nedeni nesnel ve a priori olmak zorundadır. Bk. Lokman Çilingir, "Kant'ta Ahlak ve Din", *Felsefe Dünyası*, 62, (2015/Kış), 54-84. Ayrıca Kant, Allah'ın varlığı ispat için ortaya atılan diğer delilleri mâ'ba'de't-tâbî'î (metafizik) olmaları nedeniyle vehim olarak kabul etmiş ve bunların yerine "delil-i amelî veya ahlak delili" dediği bir delil kurgulamıştır. Bu delil ise ahlak için gerekli olan *en yüksek iyi*ye ulaşma idealinin ancak en iyi varlık olan Tarının kendisinde var olabileceği, buradan hareketle Tanrının varlığın ispatlanması şeklindedir. Kant'ın ahlak delili *en yüksek iyinin ve adaletin* birleştiği bir alandır. Bk. Elmalılı, *Metâlib ve Mezâhib*, 272. Kant'ın bu delili burhandan ziyade imandan mülhem bir delildir. Adalet ihtiyacına karşı gaye-i emeli tatminden ibarettir. Bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, 307.

[235] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/215. Kant, metafizik alan olan Tanrı, ruh ve evren hakkında insan aklının yetersiz kalacağını, aklın bu konularda güvenilir bilgi sunamayacağını ve kendi başına var olan duyular üstü *mundus intellegibilis*ten haber veremeyeceğini söyler. Bk. Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev, Takiyettin Mengüşoğlu, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 66.

olmasıdır. Mustafa Sabri, "nazarî aklın Allah'ın varlığını bilemeyeceği" iddiasına değinerek, bu konuda kozmolojik ve imkân delili argümanlarını kullanmanın neticesinde, özellikle Descartes'in aklî metotla Tanrının varlığını ispat etmiş olduğunu düşünmektedir. Ona göre sonuçta Kant'ın iddia ettiği şekliyle nazarî akılla Tanrının varlığının bilinemeyeceği iddiası batıldır. Diğer bir husus olan tecrübeye dayanmayan aklın ispat edeceği şeyin sabit olamayacağı iddiası ise matematik ve mantık gibi tamamen akla dayalı ilimlerin ispatladığı üzere, geçersiz bir tenkittir. Mustafa Sabri'ye göre Kant bu konuda kendi kendisiyle de çelişmektedir. Çünkü onun "aklî bilgi ile deneysel bilgi arasındaki fark ikincisinde değil fakat ilkinde zarurîdir"[236] sözü, akıl ile sabit olanı, deney ile sabit olana üstün tuttuğunu ispatlar. Bu nedenle Kant, salt aklı tenkit ederken diğer filozoflara muhalefet ettiği gibi kendisiyle de çelişmektedir. O, bu yönüyle felsefeyi yıkmaya ve metafiziği inkâr etmeye kalkışan tutarsız bir filozoftur.[237]

Mustafa Sabri, Kant'ın isbât-ı vâcibin önemli argümanlarından birisi olan "her hadisin bir illeti vardır" önermesini, mahsûsât alanı dışında bir anlam taşımayacağı için tenkit etmesini de doğru bulmaz.[238] Nitekim isbât-ı vâcib konusunda en önemli kanıtlardan olan hudûs delili, illiyet ilkesi üzerine bina edilmektedir. Şayet bahsi geçen önerme, isbât-ı vâcip delilinden çıkartılır ve aralarındaki bağlantı kopartılırsa, hudûs delili temelinden sarsılır. Ancak Kant'ın iddiasının aksine illiyet öncülü ile Allah'ın varlığı arasındaki bağlantıyı koparmak imkânsızdır. Zira böyle bir şey, kâinatın varlığında "tercih bilâ müreccih"e [239] neden olur ve bu da çelişkiye yol açar. Diğer açıdan, illiyetin metafizik alanda delil olamayacağı yönünde Kant'ın yapmış olduğu itiraz, kendi içinde bir çeşit kapalılık da taşımaktadır. Bu itiraz, illiyet ilkesinin mahsûsât dışında bir değer taşımadığı anlamına gelmektedir ancak acaba Kant, "her hadisin bir illeti vardır" diyen illiyet ilkesini neye dayanarak mahsûs ve gayr-ı mahsûs diye ikiye ayırmıştır. Kant'ın da

---

[236] Deney bize neyin olduğunu söyler fakat başka türlü değil de ille de olduğu şekilde olması gerektiğini söylemez. Gerçek bilgi apriori yani matematik gibi deneyden olabildiğince uzak olmalıdır. Bk. Will Durant, *Felsefenin Öyküsü*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022), 259-261.

[237] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/216-217.

[238] Kant, nedenler zincirinin sonsuza kadar gidemeyeceği iddiasını, nedenler zincirini duyulur olanın dışına taşırmak olarak gördüğünden kabul etmez. Bizler hudûs delilinde var olan illet-ma'lûl ilişkisini tecrübî yolla kavrarız. Bu nedenle Kant' a göre tecrübî yolla elde edilecek her hangi bir bilgi zorunluluk veya evrensellik ifade etmez. Bk. Kant, *Prolegomena,* 44-45.

[239] "Diğerinden üstünlüğünü haklı çıkaracak bir durum yokken aynı konumdaki iki delilden birini ve onun gerektirdiği hükmü ötekine tercih etme" şeklinde kullanılan terim. Bk. *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* 313.

ifade ettiği üzere mahsûs âlemde, hadiseler bir illete ihtiyaç duyuyor ise, âlemin de kendisi hadis olup bir illete ihtiyaç duyar, bu da kadîm bir illette son bulana kadar devam ediyorsa, teselsülün muhal oluşu bir tarafa, bundan nasıl bir sorun doğar? Kant bu itirazıyla, teselsülü ortadan kaldırmak için hâdis illetlerin kendisinde son bulduğu, kadîm illetin mahsus âlem dışında var olduğunu anlatmak istiyorsa bu, "illiyet ilkesinde ma'lul ve illetin ikisinin de mahsûsâttan olması gerekir" gibi kötü bir anlam çıkarmaktan başka bir şey değildir. Mustafa Sabri, yürüttüğü bu mantık neticesinde bu itirazı şöyle yanıtlar: Eğer mahsûsât alanındaki varlıklar, illete ihtiyaç duymayan bir varlığa dayanmazlarsa, bu âlemin ihtiyacı giderilememiş, yani mahsûs olan hâdis, illetsiz kalmış olur. Bu durumda da Kant, varlığını kabul ettiği illiyetin varlığını inkâr etmiş ve böylece çelişkiye düşmüş olur. Nitekim illiyet ilkesini mahsûsât alanına hasretmek, isbât-ı vâcib için kullanılan bu delili nakzetmek bakımından bir fayda sağlamaz. Mustafa Sabri'ye göre, illiyet ilkesine getirdiği eleştirinin altını dolduramayan Kant, bir yandan illetlerin sonsuz şekilde devamlılığını savunup diğer yandan teselsülün butlanı ilkesini kabul etmezse, bu takdirde de başka bir tutarsızlığa düşmüş olacaktır.[240]

Kant'ın isbât-ı vâcibe yönelik itirazlarından bir başkası da "Tanrı vardır" önermesinin bağlamıdır. Ona göre bu cümle, şayet analitik bir önerme ise bu durumda mahmûlü (yüklemi) mevzusuna (özne) hiçbir şey katmaz. Böyle bir önermeyle, isbât-ı vâcib konusunda delil getirmenin bir anlamı da yoktur. Ona göre, Kant'ın "Allah vardır" cümlesine yönelik itirazı münâzara ilminde "muâraza" olarak kabul edilir. Bu ise delil ile ispat edilen iddianın zıddına, ispat edenin delilini bozmaya değinmeksizin delil ikame etmeye çalışmaktır. Buna binaen onun iddiayla olan bağı doğrudan, delille olan bağı ise müsâdere (iddiasını ispatlamadan hüküm bina etmek) yoluyladır. Nitekim Kant, bu itirazını Tanrı'nın varlığının delillerinden olan ontolojik delile karşı da ileri sürmüştür. Ontolojik delil, bütün kemâlâtı içinde barındıran ve üzerinde toplayan zâta ilişkin bir anlamdır. Bu eksiksizlik ve mükemmelliği üzerinde bulunduran zatın "Allah" olmasının çıkarılmasıdır. Kant'ın bu argümana yönelik eleştirilerine Mustafa Sabri, Descartes'in ontolojik delil

[240] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/205-206. Mustafa Sabri Kant'ın eleştirilerinin altını dolduramadığı konusunda haklı görünmektedir. Nitekim Kant, kozmolojik delil ile teleolojik delilin ilk aşamalarını derinlemesine eleştirmemiştir. Çünkü o, bu delillerin ontolojik delile çıktıklarını düşünür. Ontolojik delil ise Kant'a göre çürütülmesi en kolay delildir. Bu nedenle Kant'ın teistik delilleri eleştirisinin odağında ontolojik delil yer almıştır. Bk. Necmettin Tan, *İmana Yer Açmak: Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi*, 145-146.

anlayışı kusurlardan uzak değilse de onun metodundan hareketle Kant'ın bu delile yönelik itirazlarını cevaplamaya çalışır. Çünkü "Allah vardır" şeklindeki bir önermede yüklemin özneden nefyinde bir çelişki doğmasa da bu önermenin nefyi durumunda ortaya çıkacak olan âlemin illetsiz var olması düşüncesinde "tercih bilâ müreccih" ortaya çıkmaktadır. Kant bu itirazıyla istintaci (çıkarım) sûri mantığı inkâr etmiş, istikrâî (tümevarım) mantığı da kabullenmemiş olmaktadır. Kant'ın kullandığı yöntemle zarurî önermelerin bedihî önermelerle sınırlı olduğu düşüncesine ulaşılmaktadır. Bu yüzden Kant, Allah'ın varlığının nazarî akılla ispatını kabul etmeyip, tecrübe ile ispat etmeye çalışmaktadır. Mustafa Sabri'ye göre ise zaten tecrübe ile Vâcib ispat edilemez. Bu ispat yöntemi bedihî bir yöntem olmaktan uzak ve Allah'ın varlığını ikrar edenlerin kabul edebilecekleri zarurî bir bilgi de değildir. Hâlbuki Kant, yanlış bir metotla, zarurî bilginin burhan ile değil bir takım tahlili (analitik) önermelerden elde edileceğini düşünmektedir.[241]

Mustafa Sabri'ye göre Kant'ın felsefedeki konumuna yakışmayan diğer bir tuhaf itirazı ise vâcibu'l-vücûd'un varlığını kabul etsek bile bu vâcibin, Tanrının varlığına delalet etmeyip bilakis maddenin veya maddeden oluşan âlemin kendisinin vâcibu'l-vücud olduğuna delalet ettiğini düşünmesidir. Mustafa Sabri bu düşünceye katılmaz ve kâinatın toplamı hâdis değilse de en azından hâdis olan varlıklara şamil olduğunu belirtir. Mustafa Sabri bu fikirle, hâdis ve başka şeylerden oluşan bir toplamın vâcip olması bir yana, kadîm olması dahi mümkün olmayacağını vurgulayarak itiraz eder. Ona göre, maddenin ezelîliği ve ebedîliği kabul edilse bile bu, maddenin vâcibu'l-vücûd olmasını gerektirmez. Çünkü tek başına ezelîlik ve ebedîlik, vâcibu'l-vücûd olmayı gerektirmez ayrıca surete ihtiyaç duyan ve müstakil olarak var olamayan madde nasıl "ekmel" bir sıfata sahip olabilir? Nitekim mahiyeti itibariyle madde fail değil kâbil (etkilenen) bir yapıdadır. Şu haliyle o, ancak kâinatın varlık unsuru olabilir yoksa kâinatın varlık nedeni olamaz.[242]

---

[241] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/208-209. Kant göre "Allah vardır" önermesi analitik bir önerme ise yüklemine bir şey eklemediği için tekrar (totoloji) olacağından faydasız bir delildir. Kant'ın analitik-sentetik ayrımı için bk. Kant, *Critique Of Pure Reason,* 127-130. Elmalılı bu konuda Kant'ı eleştirir. Ona göre çelişki, analitik (tahlilî) önermelerde doğrudan doğruya, sentetik (terkibî) önermelerde ise dolaylı olarak görülür. Bir kıyas ve intintaç (dedüksiyon) ile alınan sonuç sentetik olabildiği halde o sonucu nakzeden yüklemi olumsuzlaştıran mukaddimelerle ve dolayısıyla kendisiyle çelişir. Yoksa hiçbir neticeye varılmaz. Ona göre gerçek ve terkibî önermelerin ancak istikra (endüksiyon) yolu ile ispat olunabileceği iddiasını Stuart Mill çürütmüş ve Aleksander Bain de bunu güzel bir şekilde açıklamıştır. Elmalılı'nın eleştirileri için bk. *Metalîb ve Mezahîb,* 267-272.
[242] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/210.

4.2.2. Teleolojik Delili Savunusu

Modern Batı düşüncesinde gâiyyet fikri, Allah'ın varlığına getirilen teleolojik delil çerçevesinde 18. yüzyıldan itibaren sürekli gündemde tutulmuş, David Hume tarafından deneyle doğrulanamayacağı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Hume'un eleştirilerinin etkisine ve ayrıca Darwin'in evrim teorisinde öngörülen tesadüf kavramı, teleolojik delilin başka bir yönden tartışmaya açılmasına neden olmuştur.[243] Özellikle Hume'un emprist yaklaşımı deney bilimleri bakımından şüpheciliğe yol açmıştır. Bu anlayışa göre deney bilimleri olguları saptama ile yetinerek bunun dışındaki zorunlu bağlantıları kavramaya çalışan bir teoriye gitmemiştir. Çünkü böyle yöntem bir bilimsel değil, daha çok *alışkanlığa* dayanan bir inanma şekli olacaktır. Böylece Hume'un bilgiyi *olguların saptanması*ndan ibaret görmesi *pozitivist* bir anlayışı beraberinde getirmiştir.[244] Bu bakımdan modern dönemde özellikle David Hume'un tecrübeye ve Kant'ın ise akla yönelik eleştirileri büyük bir etki meydana getirmiştir. Bu eleştirilerin sonucunda teleolojik delil, gaye, düzen vb. kavramların üzerinde yeniden düşünülmesini gerekli kılmıştır.

Gâiyyet, sözlükte; "son uç, nihaî nokta, zirve, ideal örnek" gibi anlamlara gelen *gâye* kelimesinden türetilmiş olup varlık düzeninin mutlaka belli bir gayeyi gerçekleştirme esasına dayandığını, evrende tesadüf ve saçmadan söz

---

[243] Kutluer, "Gaiyyet" , 13/173-175. Darwin, Spencer ve Haeckel gibi tekâmülcüler, canlılarda gâiyyet gibi görünen şeyin aslında bir yaşama mücadelesi (rekabet = concurrence) ve tabii bir ayıklamadan (ıstıfâ = selection) ibaret olduğunu düşünmüşlerdir. Hayat mücadelesinde zayıflar ayıklanır, yok olur, kuvvetliler ise kalır. Tabiatın çeşitli çevrelerinde yaşayan canlılardan çevreye en iyi uyabilenler kalır, diğerleri ise ayıklanır. İşte bize gaye gibi görünen şey bu mücadele ve bu ayıklamadan ibarettir. Bk. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 151.

[244] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 309-310. Hume'un eleştirileri genel olarak değerlendirildiğinde; 1- Hume teleolojik delili öncelikle kıyaslamanın zayıflığı açısından eleştirir. Hume'a göre, bu delili kullanarak Tanrı'nın varlığını ispata çalışanlar, insan yapıtlarıyla evrenin yapısını kıyas etmektedir. Ona göre bu mukayesenin temeli tecrübedir. Fakat fikirlerimiz tecrübelerimizden öteye geçmez. Hume'a göre bir bina gördüğümüzde, bundan bir mimarın olduğu çıkarımını yapmak doğrudur; ama bu, benzer nitelikte birçok tecrübemiz olmasındandır. Bir dünyadan bir dünya yaratıcısını çıkarsamaksa geçersizdir, çünkü bizim hiçbir dünya yaratılışı tecrübemiz yoktur. Dolayısıyla biricik bir sonuçtan (dünyadan) biricik bir neden (Tanrı) çıkarsama kanıtlaması geçersizdir. 2-Böyle bir analojinin doğru olduğu bir an için varsayılsa bile, evrenin düzeni başka biçimlerde de açıklanabilir ve bu durumda teistik iddialar zayıflamış olur. 3-Kötülükler ve düzensizlikler bulunması nedeniyle mükemmel olmayan bir doğadan nasıl olur da mutlak iyi olan Tanrı'nın varlığı çıkarılabilir? 4-Bahsedilen bu itirazlara cevap verilse bile sonuçta teistik iddialar işe yaramayacaktır. Çünkü teleolojik delil tecrübemizi hayatımızın veya bu dünyanın ötesinde bilmediğimiz bir alana götürememektedir. Örneğin, dini hayatımızla ilgili olarak dua edene cevap verme, ölümden sonraki hayat, mükâfatlar ve cezalar gibi konularda daha fazla bilgi verememektedir. 5-Bizler dünyanın ilahi bir düzenleyicisi bulunduğu sonucuna varsak bile bunun Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki gibi, her şeyi bilen, iyilik sahibi ve her şeye gücü yeten Tanrı olduğunu bilemeyiz. Bk. Hüseyin Şahin, *Tanrıyı İspatta Klasik ve Çağdaş Delillerin Karşılaştırılması,* Doktora Tezi, Ankara 2014, 116.

edilemeyeceğini ileri süren felsefî-kelâmî doktrinler için kullanılan bir terimdir. Türkçe'de *gayelilik* ve *erekbilim*, Batı dillerinde *finalite (*Fr. finalité, İng. finality, Alm. finalität) kelimesiyle karşılanmıştır. Gāiyyetin incelendiği felsefî karşılık Batı düşüncesinde *teleoloji* adını taşımakta olup Grekçe *telos* (gaye, erek) ve *logos* (bilgi, ilim) kelimelerinden gelmektedir.[245]

Nizam delili evrendeki her şeyin bir maksat ve düzen içinde yaratıldığından hareketle Allah'ın varlığının ispata çalışır. İhtirâ, inâyet, gaye-nizam ve teleolojik delil diye de adlandırılır. Bu delilin ilk öncülüne göre, âlem birbiriyle uyumlu sebepler ve gayeler bütününden oluşmaktadır. İkinci öncülde, sebepler ve gâyeler bütünü olan her şey, ilim ve hikmet sahibi bir illetin eseridir. Üçüncü öncül; şu halde kâinat bilgili ve akıllı bir illetin eseridir ki bu da Allah'tır.[246]

Mustafa Sabri'ye göre âlemin cüzlerinin diğer parçalarla, bu parçaların da kendi cüzleriyle oluşturduğu terkip ve plan, kâinatın varlık sahnesine çıkarken aralarında mevcut uyumda görülen nizamın, âlemin kör bir tesâdüfün sonucu değil, bir idrâk ve iradeyle vücût bulduğuna işaret eder. Büyüklüğü karşısında hayrete düşülen âlemin nizamında etkili olan bu irade; insanı, onun en küçük cüzlerine kadar tesir eden irade sahibini araştırmaya sevk eder. İnsan, karıncasından devesine, dağından güneşine kadar her şeyi yaratan bu büyük idrâk sahibinin kim olduğunu merak eder. Zerresinden yıldızına kadar akıllara durgunluk veren derin bir sanat ve azamete sahip olan kâinatın, zaten mevcut olduğu için bir yaratıcıya ihtiyaç duymayacağını düşünenler yanılgı içindedirler. Yeniden vücûda gelecek olsa yaratıcı-sız olamayacak hatta oluşumu için yüzbinlerce usta sanatkârın bile az geleceği bir kâinata "nasılsa var olmuş" diyerek onun yaratıcısını kabul etmemek ve "kendi kendine tesadüfen olmuş" demek büyük bir insafsızlıktır. Bir kusur ve noksan

---

[245] İlhan Kutluer, "Gâiyyet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/173-175. Hume "biz bir ev görürsek, büyük bir kesinlikle bunun bir mimarı ya da yapıcısı olduğu sonucuna varırız: Çünkü bu örnek tam, o çeşit nedenden ileri geldiğini deneyle gördüğümüz etki çeşididir. Fakat evrenin, aynı kesinlikle benzer bir neden çıkarsamamıza elverecek biçimde bir eve benzediğini, ya da andırdığını burada tam ve yetkin olduğunu söyleyemeyiz" der. Ona göre düzen ve gâyelilik algısı sadece zihninde olabilir ve zihnimiz gayeliliği tabiatta da olduğunu var sayar. Hâlbuki bu, düşüncelerimizi tabiatın işleyişine yansıtmaktan ibarettir. Böyle bir kıyastan hareketle kurulan analojilerle, evrendeki düzenin kaynağının, düzen koyucusunun zihninde bulunan a priori bir düzen fikri olduğunu ileri sürerek eleştirir. Bk. David Hume, *Din Üzerine*, çev. Mete Tuncay, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995), 152-155.

[246] Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 248. Ayrıca bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-İ Kelam*, 284-286.

bile kendi kendine düzelemeyecek iken, sırf mevcut olduğundan ötürü bu mükemmel kâinatın kendiliğinden var olduğunu düşünmek anlamsızdır.[247]

Mustafa Sabri, Batılıların "gâiyyet delili", mütekellimlerin ise " hikmet ve nizam" delili dedikleri bu delile, Kur'an-ı Kerim'in daha fazla önem verdiğini bu yüzden de onun "Kur'an delili" şeklinde anılmaya layık olduğunu söyler. Bu delil, ona göre asrın gerçeklerine en uygun ve inkârı mümkün olamayacak yapıda güçlü bir delildir.[248] Her ne kadar kuvvetli olsa da Mustafa Sabri, Batılı bilginlerden Allah'a iman eden iki büyük ismin, kelâm ilminde "âlemin nizamı delili" diye adlandırılan gâî illet deliline itiraz ettiklerini belirtir. İlki, Allah'ın varlığını ispat eden bütün nazarî ve akli delilleri eleştiren Kant, ikincisi ise Newton'dur. Newton'un bu delile yönelik eleştirilerinin temeli ise âlemin itkân (düzen) ve ihkâm (sağlamlık) içinde olmasını, isbât-ı vâcip için kullanılacak yeterli bir delil olarak görmemesidir. Zira ihkâm ve itkân içinde olan âlem, sağlam kanun ve prensiplerle donatıldığı için Tanrı'nın ilahî inayetine ihtiyaç duymayacaktır. Nitekim Newton'a göre Tanrı'ya iman onun her an âlem üzerinde mahlûkatını kuşatan inayetine inanmaktır. Bundan ötürü âlemde noksanlığın bulunması ve âlemin ilahi inayete (yardıma) muhtaç olması gerekir. Bu bakımdan Newton'a göre nizam delili sakıncaları olan bir argümandır.[249]

Mustafa Sabri'ye göre, Leibniz de Newton'un âlem görüşünü nakzetmiş ve onun Newton hakkında teleolojik delili eleştirdiği husus olan; "Newton'un âlemi belirli aralıklarla çarkları, helezonları kurmaya, düzeltilmeye ihtiyaç duyan bir saat gibidir. Hâlbuki Tanrının sanatı bu şekildeki bir sanattan çok daha yücedir" dediğini

---

[247] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/245.

[248] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/302. Mâtürîdî de Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlarken alemdeki gaye ve nizama dikkat çekmektedir. Ona göre âlemdeki her varlık yaratıcının varlığını ve birliğini ispat edecek bir hikmet üzere yaratılmıştır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 116. Gazzâlî de gâye ve nizam delili üzerinde önemle durmaktadır. O, âlemdeki düzen ve mükemmelliğe değinmekte ve bu muntazam işleyişin hikmetle iş yapan Allah'ın eseri olduğunu belirtmektedir. Bk. Ebu Hâmid Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Din,* (İstanbul: Temel Neşriyat, 1985), 4/474. Eş'ari, insanın yapısındaki ve gök cisimlerindeki düzen ve mükemmellikten hareketle ilim ve hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını delillendirir. Ona göre, yerli yerince olan (muhkem) fiiller, ancak hikmetle iş yapan bir âlimin eseridir. Sanatkâr olmayan ve bilgisiz birisinin atlası işleyip süslemesi ve sanatın inceliklerini uygulaması mümkün değildir. bk. Eş'ari, *el-Lüma*, çev. Kılıç Aslan Mavil- Hikmet Yağlı Mavil. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 41-43.

[249] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/434. Kant "saf aklın" metafizik yapamayacağını düşündüğünden dolayı teleolojik delili eleştirmiştir. Kant'a göre, ne kadar güçlü görünürse görünsün teleolojik delil, bir en yüksek varlığın, yani Tanrı'nın varoluşunu hiçbir zaman tek başına ispatlayamaz. Ona göre bu delil bize ancak evrenin bir mimarı olduğunu gösterebilir. Bundan daha ötesine geçerek evrenin bir yaratıcısı olduğunu ortaya koyamaz. Çünkü Kant'a göre, teleolojik delil önce kozmolojik delile, nihai olarak da ontolojik delile dayanmaktadır. Nitekim Kant esas eleştirilerini ontolojik delile yönelik yapmıştır. Bk. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), 301-303.

kaydeder.[250] Leibniz'in bu görüşüne katılan Mustafa Sabri, Newton'un asıl itiraz ettiği konunun, âlemin nizâmı sonucunda kendi başına vâcibu'l-vücûd olacağı değil; bilakis âlemde yaratıcının varlığına ihtiyaç duyulacağı bir durumun olmaması neticesidir.[251] Buna göre Newton, âlemi; mimarının içinde hiçbir eksik bırakmadığı bir kale gibi düşünmektedir. Ancak Mustafa Sabri böyle bir durumda âlemin mimarından müstağni olması gibi bir durumun ortaya çıkacağını belirtir. Sanki mimarın ölüp, kalenin kemâl üzerine baki kalması tasavvur edilir. Mustafa Sabri bu tür bir benzetmeye katılmaz ve itiraz eder. Ona göre âlemin yaratıcısı ile mimarın birbirine kıyas edilmesi yanlıştır. Mimar, inşa ettiği kalenin varlığının illeti, varlığı illetin varlığına, varlığının devamı ise onun bekasını bağlı değildir. Yani insanın inşa ettiği kale, inşa için gerekli olan malzemeler, mimarın kendisi ve bina esnasında mimarın yaptığı tüm fiiller, mimarın kendisine değil, Allah'a dayanmaktadır. Burada asıl fail olan Allah'tır.[252]

Mustafa Sabri, Leibniz'in önemli düşüncelerinden olan ve âlemin varlığıyla alakalı *"var olandan daha mükemmelinin olması mümkün değildir"* önermesine bir başka itirazın yapıldığını ve buna göre Leibniz'in önermesinin sonucunun Tanrı'nın faili muhtar olmadığı ve böylece âlemin de kadîm olabileceği problemine yol açtığını belirtir. O, bu tür bir eleştiriye şöyle cevap vermeye çalışmaktadır: Âlem zatına nispetle varlığı ve yokluğu eşit olduğu için mevcûd olmaması mümkün olmakla beraber mevcûd olunca, ona varlık tarafını tercih ettiren başka bir mevcudun bulunması gerekli olmuştur ki âlem onunla var olabilmiştir. Hâlihazırda âlemde şu an bir nizam mevcût olduğundan, başka bir şekilde olması mümkün ise de bunun tayini noktasında tercih eden bir nâzımın bulunması gerekmektedir.[253] Böylece onun tercihi ile nizam belirgin hale gelebilsin. Âlem bir mucit olmadan mevcûd, nazımı olmadan muntazam olsaydı, eşit olan iki şeyin ister varlığında ister nizamında her hangi bir müreccih (tercih sebebi) olmadan rüçhan (tercih) etmesi gerekirdi. Oysaki eşit olan

[250] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/434.

[251] 18. yüzyılda Newton mekaniğinin de etkisiyle deizmin yaygınlaşması materyalizm ve pozitivizme ön hazırlık oluşturmuştur. Newton'un kendisi inançlı bir Hristiyan olarak Tanrı'nın evreni sadece yaratmakla kalmayıp onun düzenini sağladığını savunmuş ancak diğer taraftan, onun geliştirdiği hareket kanunları evrenin bir bütün olarak *matematiksel bir düzen içinde mekanik bir şekilde* çalıştığı sonucuna varılmıştır. Bu noktada Newton mekaniği Avrupa'da deizmin yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Bk. Mehmet Bulgen, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", *Yeni İlm-i Kelâm Hareketi*, 267-270.

[252] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/435.

[253] "Tercih-i bilâ müreccih" terimi için bakınız. Bekir Topaloğlu- İlyas çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* s. 313.

iki durumdan birinin müreccih olmadan tercihi, tenakuza sebep olan muhal bir durumdur.[254]

Diğer taraftan Mustafa Sabri'ye göre Kant, Allah'ın varlığına yönelik delillere itiraz ettiği gibi, gaye ve nizam deliline de itiraz etmiştir. O, nizâm ve gaye deliline yönelik eleştirisinde, bu delilin âlemin suretinin mümkün olduğunu ispat ettiğini ancak maddesinin mümkünlüğünü ispat edemediğini, dolayısıyla bu delilden hareketle ancak âlemin bir yaratıcısının varlığına değil, âlemi yapanın varlığına ulaşılabileceğini düşünmüştür.[255] Mustafa Sabri, Kant'ın bu görüşünü eleştirir. Zira ona göre suret hiçbir zaman maddeden ayrılmaz, suret ve maddenin varlığı birbirine bağlıdır, birisi olmadan diğeri de olamaz. Mustafa Sabri'ye göre buradan hareket eden Kant bu ikisini birbirinden ayıramamıştır.[256]

Kant'ın bir başka itirazı da şöyledir: Âlemin nizâmı, mutlak hâkim bir nazımın varlığına değil de nizamındaki hikmet miktarınca hâkim bir nazımın varlığına delalet eder. Yoksa âlemdeki bu düzen sadece düzeni sağlayan bir varlığa işaret eder, vâcibu'l vücuda değil. Mustafa Sabri, bu tür bir itiraza karşı "kâinatın nizamıyla, bütünden parçaya varıncaya kadar; sineğin kanadından güneş sistemine kadar elinde toplayan bu nizâmı geçmiş ve anıyla kuşatan mutlak hâkim değilse kim olabilir?" sorusunu yöneltir. Ayrıca Kant'ın bu itirazı, âlemin nâzımının Allah'tan başkası olması ihtimalini düşünmeye yeterli değildir. Çünkü âlemin hâlihazırdaki nizâmı, nâzımın Allah olmasını gerekli kılacak yeterli bir sebeptir. Nitekim mantıksal açıdan âlemin nizamına bakılarak nasıl nâzımın Tanrı olmama olasılığı kabul görüyor ise aynı şeklide Mustafa Sabri, âlemdeki nizama bakarak Tanrının bu düzeni yarattığına yönelik getirilecek delilin diğer menfi iddiaya daha üstün olduğunu vurgular.[257]

---

[254] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/455. Leibniz'e göre Tanrının fikirlerinde sonsuz mümkün evrenler bulunduğu ve onlardan ancak bir tanesi var olabildiğinden, Tanrının başka bir evren yerine bunu seçmesini gerektiren bir yeter sebebin bulunması gerekir. Her mümkün dünyalarda, taşıdığı yetkinlik derecesine göre varlık iddiasında bulunmak hakkı bulunduğundan, bu sebep ancak uygunlukta yahut bu dünyaların taşıdıkları yetkinlik derecelerinde bulunabilir. Tanrı bilgeliği ile onu bilir, iyiliği ile onu seçer, gücü ve kudreti ile onu var eder. Bu nedenle uygunluk ve yetkinlik bakımından mümkün dünyaların en iyisi bu dünyadır. Bk. Leibniz, *Monadoloji*, çev Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 2011), 103-105.

[255] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/436-437.

[256] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/437.

[257] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/438. Elmalılı Kant'ı eleştirerek, onun görüşünü kabul etmenin neticesinin binlerce sene âlemin nizamını devam ettiren kudretin ale'l- âde bir kudret olduğunu kabul etmek demektir. Halbuki âlemde intizamsız görünen şeyler bir diğer kemalin alametidir ki o da

Bir başka açıdan nizam delilini değerlendiren Mustafa Sabri, âlemin varlığı (tekvini) delili ile âlemin nizâmı delilinin, Allah'ın varlığına delalet bakımından eşit olduklarını düşünür. Ona göre, tekvin delili nasıl ki âlemin hadis veya mümkün olmasına istinat ediyorsa, hâdisattan ve mümkînattan olan nizam delili de imkân ve hudûs açısından Allah'ın varlığına işaret eder. Buna bağlı olarak, âlemin nizamının ve varlığının hâdis olduğu sabit olur. Dolayısıyla teselsülün imkânsızlığı da göz önünde bulundurularak âlemin nâzımının vâcibu'l-vücûd olan bir nâzıma muhtaç olduğu kesinleşmiş olur. Zira bu vâcibu'l- vücûd da Allah'tan başkası olamaz. Mustafa Sabri'ye göre âlemin nizamının Vacip Teâlâ'ya olan delaleti, bizzat âlemin varlığının delaletinden daha açıktır. Çünkü imkân ve hudûsun varlığa nispeti nizamdan daha belirgindir. Hatta maddecilerin, maddenin ezelî olması hususundaki düşünceleriyle âlemin imkânı ve hudûsu tartışılabilir ancak âlemin ezeli olduğunu iddia edilerek âlemin nizamının hâdis olamayacağı şeklinde bir tartışma yapılamaz.[258] Ayrıca Mustafa Sabri'ye göre maddenin tesadüfi bir şekilde çarpışmasından ezelî âlemin oluşması sonucu da çıkarılamaz. Tesadüfen var olan bir şey zaruri olamaz ve şu an ki halinin aksine başka bir halde de olması ihtimal dairesindedir. Bundan hareketle Mustafa Sabri'ye göre âlemin "maddenin tesadüfi birlikteliğiyle" meydana gelmiş olması söz konusu değildir.[259]

Âlemin nizamı ve nâzımıyla ilgili yapılan eleştirilere benzer bir tartışmanın, Kant'ın "şu an var olan âlem başka türlü olabileceği gibi şu an ki durumunun zıddına da olabilirdi" şeklindeki düşüncesi için de geçerlidir. Mustafa Sabri, Kant'ın bu düşüncesini, şu an ki mümkün olan âlem eğer başka türlü de olabilseydi yine başka türlü olacak âleminde zarurî olarak bir illete muhtaç olacağını belirterek, var olabilecek her türlü âlemin veya âlemler ihtimalinin kesinlikle bir illete dayanması gerekeceği eleştirisini yapar. Mustafa Sabri, tesadüfen olabilecek bir nizamın imkânsızlığının, her şeyin mutlaka bir illete dayanması gerektiğinden hareketle mümkün olamayacağını vurgular. Aksi bir durum *teselsülü* ve *tercih bilâ müreccih*

---

iradedir. Buradan hareketle vâcibu'l- vücûdun irade ve ihtiyarı âlem üzerinde zaruridir. Bk. *Mezâhib ve Metâlib*, 271.

[258] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/439.

[259] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/439. Mâtürîdi kelâmcıları, Allah'ın ilim sıfatının sadece nesne ve olaylardaki bilinmezliği kaldırıcı (sıfat-ı kâşife) bir özellik taşıdığını, kudretinin mümkinin bütün türlerine güç yetirdiğini, iradesinin ise bunların zamanlaması ve türlerden birinin tercihi için gerekli olduğunu belirtip Allah'ın bu sıfatlardan ayrı şekilde tekvin sıfatı ile kâinatı yoktan var ettiği görüşünü benimsemiştir. Bk. Tevfik Yücedoğru, "Tekvin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul. TDV Yayınları, 2011), 40/388-390.

halini doğuracaktır ki her iki durum da aklen imkânsızdır.[260] O, âlemin nazımın vâcibu'l-vücûd olduğunu vurguladıktan sonra vâcibu'l vücûdun mutlak olduğunu, hikmet ve kudrette hiçbir şeyin ona denk olamayacağını ve vâcibu'l vücûdun her kemâl varlığın kaynağı olduğunu belirtir. Kemâlin zirvesi olan vâcibu'l vücûd, âlemin nâzımının ispatına yeterli olduğu gibi Kant'ın eleştirisini bertaraf etmeye de yeterlidir.[261]

Kant'ın bir diğer tenkidi olan âlemin nizamından hareketle bazı şeylerin âlemde var olmasının hikmetsiz olduğu şeklindeki eleştirisine, Mustafa Sabri bu problemin kaynağının bizim onlardaki hikmeti bilmiyor oluşumuz olduğunu belirtir. Ona göre, varlıktaki bazı hikmetleri kavrayamayışımız onların anlamsız olduğunu göstermez, aksine anlamadığımız şeylerde bazı hikmetlerin var olabileceğini düşünmemiz daha tutarlı bir yaklaşımdır. Çünkü insan nihayetinde aciz bir varlıktır. Kant'ın bazı şeylerin hikmetini bilememesi onlarda hikmet olmadığı anlamına gelmez. Ayrıca Mustafa Sabri'ye göre Kant gibi bazı büyük filozofların inat ve cehaletlerinden ötürü küçük çocuklar gibi düşündüklerine şahit olmak hayret verici bir durumdur.[262] Diğer yönden Mustafa Sabri, Spinoza'nın da gaye illeti argümanına itiraz ettiğini belirtir. Spinoza bu delilin iki hata barındırdığını düşünür. Bu argümanın ilk hatası, sonradan gelene öncelik verilmesidir. Örneğin görmeyi gözün gaye illeti saymak gibi. Hâlbuki görmek, gözün ma'lûlüdür. İkincisi, gaye illeti görüşünde olanlar ma'lûlün illetinden daha kâmil olduğunu savunurlar. Ancak illet ma'lûlden daha kâmildir. Mustafa Sabri'ye göre Spinoza'ya gerekli itirazı *Metâlib ve Mezâhib'*de Elmalılı yapmıştır. Mustafa Sabri'nin de katıldığı bu itirazda Elmalılı, Spinoza'nın eleştirisine şöyle cevap vermiştir: Onun sadece Allah'a mahsus olanlar değil, bütün gaye illetlerini inkâr etmesi gereklidir. Örneğin gaye illeti görüşünü iptal için yürüttüğü bu argümanını iptalin münakaşadan sonra meydana gelmesine binaen inkâr etmelidir.[263]

---

[260] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/439.
[261] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/439.
[262] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/438-439.
[263] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/440. Elmalılı Spinoza'yı bu konuda eleştirir. "Hakikatte rü'yet basarın ma'lûlüdür; fakat tasavvur-ı ru'yet, basarı halk eden illetin fa'iliyetine, yani halk-ı basar fiilini mevki-i icraya koymasına illettir. Binaen'aleyh basar ru'yete illet olmak için halk olunmuş ve tasavvur-ı ru'yet de bu halka sebep olmuştur.*"* Elmalılı'nın Spinoza eleştirisi için bk. Elmalılı, *Metâlib ve Mezâhib*, 287. dn. 232.

Mustafa Sabri, kelâmcıların konuyla alakalı görüşünü tartışmaya dâhil ederek onların bu konudaki görüşlerini nakleder. Ona göre kelâm âlimlerinin kanaati; gaye illeti, fiilin illeti değildir bilakis failin fail olmasının illeti olduğudur, bu da idrakten önce gelen bir durumdur. Her ne kadar varlık bakımından daha sonra gelse de görmek, hakikatte gözün ma'lûlüdür. Ancak görmeyi gözün illeti olarak düşünmek, gözü yaratan failin iradesinden dolayıdır. Bu durumda gözü yaratmak görmeye neden olması için olmuş, görmeyi tasavvur da bu yaratmanın nedeni olmuştur.[264]

Mustafa Sabri'ye göre gaye illeti delili hakkında hangi eleştiri yapılırsa yapılsın, bu delilin inkâra karşı ispat mücadelesinde üstün bir konumu ve değeri vardır. İslam âlimlerinin, *âlemin nizâmı delili* diye isimlendirdikleri bu delil, deney ve tecrübe taraftarı olan ve ispatı istenen her meselede deneye başvurulması gerektiğini söyleyen muasır inkârcıları susturmaya yeterlidir. Zira hiçbir bilimsel araştırma, herhangi bir ilmi meseleye, kâinatın içine yerleştirilmiş olan müthiş sırlara ve ahenge, bu sırları ve düzeni koyan kâmil ilim ve kudret sahibine işaret etmeden geçemez. Öyle ki keşfedilen tabiat kanunlarından her kanun, akıl, ilim ve mantığın nazarında, her şeyi ilmi ile kuşatan ve o kanunu mutlak olarak koyan Allah'ın varlığını gösteren en önemli deneysel delil niteliğindedir.[265]

4.3. Materyalizm (Tabiîyyûn) Eleştirileri

Materyalizm (Fr. matérialisme) "maddecilik" (özdekçilik) anlamına gelmekte olup Latince materia (madde) kelimesinden türemiştir. Var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, maddeden bağımsız fizik ötesi bir alanın (metafizik) bulunmadığını, bilinç, duygu, düşünce vb. unsurların maddeden kaynaklandığını, olup biten her şeyin sadece maddî sebeplerle açıklanabileceğini, sonuç olarak tabiatüstü bir gücün mevcut olmadığını ileri süren, özünde tanrıtanımaz (ateist, mülhid) doktrinler bütünüdür.[266]

Metafiziğin konularından Allah'ı ve ruhu inkâr eden, hayatı da madde ile izaha çalışan materyalist görüş milâttan önce 5. asırda yaşadığı tahmin edilen Demokrite'a kadar dayanır. Sonsuz olan atomlar, yine nihayetsiz bir silsile halinde

[264] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/440.
[265] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/441-442.
[266] Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/137-140. Ayrıca bk. Akarsu, "Özdeşçilik",*Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 135-136.

birbirinin muharriki olarak, ardı arası kesilmeksizin mekanik bir şekilde hareket eder ve her nevi cismi meydana getirirler. Hiç bir şey yoktan var olmaz, var olan bir şey de yok olmaz. Cisimler sadece renk, şekil ve vaziyet değiştirir. Bizim yok olduğunu gördüğümüz madde, aslında tabiatın kucağına atıldıktan sonra yeni bir terkip ile yeni bir cisim halinde ortaya çıkar. Tabiatta bir daimî oluş ve bozuluş vardır. Hiç değişmeyen ve ebedî kalan ise maddedir. Materyalistlere göre tabiatta her hangi bir gaye yoktur.[267]

Materyalizm felsefi olarak iki soruya cevap vermeye çalışmış ve felsefi sistemini bunun üzerine kurmuştur. Bunlardan ilki evrenin temel unsurlarının mahiyetidir. Materyalistler bu soruya monistik bir şekilde cevap verirler. Buna göre her şeyin temelinde bulunan nihai töz, evrenin aslî kurucu unsuru olan maddedir. Şekil, ağırlık, uzam ve sürekli hareket halinde olma dışında maddenin zatî bir niteliği yoktur. Sıcaklık, soğukluk, tat, renk, ses, bilinç, irâde, hayat vb. gibi cisimlere izafe edilen fiziksel ya da bilişsel diğer ikincil niteliklerin ise gerçekte varlığı yoktur, bunlar en temelde birincil niteliklere indirgenerek açıklanabilir. Materyalizmin cevap vermeye çalıştığı ikinci soru ise "evrenin nasıl işlediği"dir. Bu çokluk, değişim ve düzen içindeki evren nasıl meydana gelmiştir? Onlar bu soruya mekanistik bir şekilde, evrenin sırf kendi içindeki süreçlerle cevap vermeye çalışırlar. Buna göre evren, herhangi bir ilâhî irâde, tasarım, teleolojik bir gayenin eseri değildir. Hem birinci hem de ikinci soruya verdiği cevaplarla materyalizm, doğasında din karşıtı bir söylem taşımaktadır. Maddî evrenin dışında bir varlık alanı kabul etmeyen monistik yönü, onu, evreni "Tanrı'nın dışında var olan her şey" olarak tanımlayan ilâhî dinlerle karşı karşıya getirmektedir. Mekanistik yönü ise ilahî dinlerin Tanrı-evren ilişkisini temellendirirken kullandıkları yaratılış, inâyet, ihtirâ, gaye, hikmet vb. türden ilişkilendirmelerin reddedilmesine yol açmaktadır. [268]

Mustafa Sabri, pozitivist materyalizmin iddiaları olan; maddenin her şey olarak görülmesi ve onun dışında bir gerçekliğin kabul edilmemesi, deneyin biricik bir bilgi kaynağı olarak savunulması ve dolayısıyla Tanrı ve dine ait bütün tasavvurların reddedilmesine karşı çıkmıştır. O, materyalist bir yaklaşımın metafizik bir varlık olan insan için mümkün olmadığını ve inkârcı akımların her şeyden önce

[267] Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı,* 159.
[268] Bulğen, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", *Bilimname,* XXX, 2016/1, 391-433.

insanın bu metafizik yönünü inkâr ettiğini düşünmektedir. Bu nedenle Mustafa Sabri düşüncesinde Tanrı ve ona bağlı olan diğer tüm tasavvurların inkâr edilmesi hem aklî hem de tecrübi yönden tutarlı değildir.

Mustafa Sabri, düşünme melekesi olan, taklitten ve taassuptan uzak duran her insanın dikkatini, dinin esasını oluşturan Tanrı'nın varlığı veya yokluğu meselesinin insan için hayati önemi olan bir husus olup-olmadığı konusuna çekmeye çalışır. Hatta ona göre bu, bütün meselelerin başında gelen metafizik bir sorudur? Hâlbuki modern bir düşünce olan materyalizm, tarihin başladığı andan bu zamana kadar milletlerin zihninde kök salmış olan din inancını yok etmekte ve bunu insanlığın özgürleşmesinin tamamlayıcı bir unsuru olarak görmektedir. İnanca karşı olan bu düşüncenin ana teması "dinin asla doğru bir temeli yoktur, Tanrı'nın da varlığı yoktur" şeklinde yerleşmiş olan bir şüpheden ibarettir. Oysaki bu inkârcı düşüncenin aksine Tanrı var ise, kişinin ahirete iman etmesi, hesaba çekilmesi vb. gerçeklikler mutlaka vuku bulacaktır. Mustafa Sabri'ye göre Tanrı'nın varlığıyla beraber gerçekleşecek olan bu durumların, Tanrının yokluğuyla gerçekleşmeyecek olma olasılığından daha çok ciddiye alınması gereken önemli bir mevzudur. Duyuların sağladıklarının dışında bir gerçeklik yoktur diyen ve deneysel bilgiye yaslananların nihayetinde ne ahireti ne de ikinci bir hayatı tecrübeleri söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla Mustafa Sabri, onların "tecrübe her şeydir" derken tecrübe etmedikleri şey hakkında konuşmalarını anlamsız bulmaktadır.[269]

Mustafa Sabri, felsefe tarihine maddeciliği ilk olarak Demokrit'in soktuğunu düşünür. Ona göre, Demokrit kâinattaki hadiseler düzenini tabii kanunlarla açıklamıştır. Bu düşünceyi daha sonra devam ettiren ise Epikür olmuştur. Mustafa Sabri bu iki filozof arasındaki farkı, ilkinin tabii kanunları ezeli olarak görmesi, diğerinin ise tabii kanunları hadîs olarak görmesi şeklinde açıklar. Epikürcü ekole göre, tekil cüzlerin ve bunların külli bağlarının ezeli kanunları olsaydı âlem temelde teşekkül etmez ve oluşamazdı. Bundan dolayı onlar Demokritos'un maddeci anlayışını yeterli görmemişler ve tek tek cüzlerin tesadüf edip buluşmalarını, zaman ve mekânda belli noktada hareket etmeyip sapabileceklerini benimsemişlerdir. Âlem, cüzlerin tesadüfen bir araya gelmesinin ardından sabit tabii kanunlarla idare edilir. Bundan dolayı Epikür tesadüf teorisine dayanır ve cüzlerin ezeli kanunlara tabii

[269] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/4-5.

olmadığını düşünür. Bu yolla âlem oluşmuş ve bu oluşumun ardından tabii kanunlar meydana gelmiştir.[270]

Epikürcü maddecilik ile ardından gelen Stoacı maddeciliğin görüşlerine de değinen Mustafa Sabri, Stoacıların âlemin tek bir kuvvetin, tek bir sebebin ve tek bir aklın sirayet ettiği, birbiriyle bağlantılı cüzlerden meydana geldiğini düşünmelerinin nedeni olarak Epikürcülerin âlemi oluşturan cüzlerin her birinin müstakil olduğunu düşünmelerini gösterir. O, bu iki maddecilik arasındaki farkı ise, temelde her şeye düzen veren yüce bir nâzımın varlığını ikrar veya inkâr etmek olarak belirtir.[271]

Mustafa Sabri'ye göre belli bir dine dayalı olarak fikir yürüten (ilahiyatçı) filozofların "ilahi kudret" diye tabir ettikleri ve tabiattaki cüzleri bir araya getiren "kâdir-i muhtar" bir varlık yerine, maddecilerin "tesadüf" kavramını kullanmaları ve âlemin teşekkülünü ilahi tasarım ile değil kör bir tesadüfle açıklamalarının makul bir açıklaması yoktur. Bundan ötürü Mustafa Sabri, son dönem materyalist filozof Büchner ve ilk Yunan maddeciliği arasında aklı kullanma noktasında kayda değer bir fark olmadığı kanaatindedir.[272]

Mustafa Sabri, Epikür'den Büchner'e kadar inkarcıların illet-i gaiyyeyi (erek neden) reddettiklerini de belirtir. Onlar tabiat kanunlarını ve nesneler arasındaki ilişkileri kabul etseler de, bunlar arasındaki kasdı, kanunu ve görünen tanzimi ise kabul etmezler. Tabiattaki düzen ve kanunların yaratıcıya işaret etmediğini savunurlar. Buna rağmen bölünme kabul etmeyen zerreleri neyin bir arada tuttuğunu bile açıklayamazlar. Oysa bu cüzlerin binlerce elektrondan oluştuğu ve birbirlerinin etrafından dolaştığı anlaşılmıştır. Her cüz güneş gibi bir manzume olan elektronlardan, cisimlerde bu manzumelerin birleşmesinden oluşur. En küçük ve en

[270] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/294-295. Materyalist Grek atomculuğu öncelikle metafizik karşıtlığı, maddî var oluşun ötesinde başka bir prensip tanımayan özelliklere sahiptir. Sokrat öncesi Yunan felsefesinde Leukippus tarafından ortaya atılan ve ilk defa Demokrit'le beraber sistemleştirilen atomculuk, daha sonra Epikuros ve Lucretius tarafından da benimsenerek geliştirilmiştir. Demokrit atomculuğuna göre nesneler cismanî, dolayısıyla yer kaplayan, ezelî, değişmez, sonsuz sayıda ve mütecânis atomlardan meydana gelmiştir. Yalnızca atomlar ve boşluk vardır. Kâinattaki değişmeler atomların mekanik tarzda birleşip ayrılmasından ibarettir. Var olan şeyler yok olmaz, yoktan da hiçbir şey var olmaz. Kâinatta rastlantı yoktur, her şeyin bir sebebi vardır ve bu sebep sonucunu zorunlu olarak doğurur. Bk. İlhan Kutluer, "Cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları,1993), 7/450-455.

[271] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/299.

[272] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/297-298.

büyük fark etmeksizin âlemde mevcut olan bu güç ve kuvvet onu yaratanın azametini gösterir.[273]

Büchner'e göre evrende düzen gibi görünen durum tesadüf ve düzensizliğin bir sonucudur. Eşyadaki çeşitlilik, nesnelerde kaotik dönüşümü, zaman içinde birbirlerini tadil etmeleri ve bu tekâmül sürecinin uzun zaman diliminde gerçekleşmesi ise bunun delilidir. Mustafa Sabri'ye göre eşyadaki tekâmül, çeşitlilik, düzensizlik gibi görünen vb. her şey yaratıcının kudretine ve iradesine delildir. Zira türlerin çeşitlenmesi, şekillerin çokluğu bir yaratıcı olmadan bu aşamaya ulaşamaz. Bir insan bir insana benzemediği gibi kimsenin sesi de başkasının sesine benzemez. Ona göre eşyadaki dönüşüm, tabiattaki kaotik yapı nedeniyle uzun bir zaman sonra tekemmülün oluşup nizam gibi görünmesi de olanaksızdır. Nitekim kaos, anarşi, tesadüf ve düzensizlikten bir düzen ortaya çıkmaz. Düzen ve düzensizlik arasındaki farkı ortadan kaldıran bu düşüncenin akli bir yönü yoktur. Ayrıca tekemmülün uzun zaman diliminde olması da yaratıcıya bir eksiklik izafe edilmesi için yeterli değildir.[274]

Mustafa Sabri, Büchner'in kâinat hakkındaki fikirlerinde çelişki içinde olduğunu söyler. Büchner olayları birbirine bağlayan zaruri nedenleri kabul etmiş bu bağlantının bir bağlayıcıya, belirleyiciye, hareketlerinin bir hareket ettiriciye, kanunun ise bir kanun koyucuya ihtiyacı olduğunu reddetmiştir. Bunun gibi maddeciler maddenin hareket ve dönüşümlerini mekanik bir yolla açıklarken müessiri görmezden gelirler. Oysa makine gibi mekanik bir aletin bile bir muharrike, mühendise ve mucide ihtiyacı vardır. Materyalistlere göre tarih sürekli değişime uğrayan maddenin neticesidir. Her şeyin görülenden ibaret olduğu bu alemde, ilahi bir bilinç yoktur. Kuvvetler kör bir tesadüf ile ve zorunlu olarak ortaya çıkar. Düzen aslında bir sonuçtur ve tabiatın ta kendisidir.[275]

Mustafa Sabri, "ilim" kelimesinin tahlilini yaparak da meseleye derinlik kazandırmaya çalışmıştır. Ona göre bu kelime iki manada kullanılır: İlkinde bilgi; bedâhete, müşahedeye ya da bir şeyin sebebini bilmeye dayalı oluşan ve kesinlik arz eden bir şeydir; ikincisinde ise matematik veya felsefe gibi her hangi bir ilim dalı

[273] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/338.
[274] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/395-400
[275] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/380-382. Ayrıca bk. Lois Büchner, *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik- Ahmet Nebil, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2012), 101-109.

anlamında kullanılır. Tanrı'nın aklî delilerle ispatlanması birinci manadaki ilme yöneliktir ve bu anlamda ilim dinin varlığını destekler. İkinci manadaki ilim ise diğer alanlar hakkında menfi veya müspet karar verme hakkına sahip olmaksızın kendi alanıyla ilgilidir. Buna göre bazı ilimler Tanrının varlığını teyit eder, bazı ilimler ise bu alanda söz söyleme hakkına sahip değildir. Bu yüzden Mustafa Sabri'ye göre bu tür ilim dalları Allah'ın varlığını inkâr etme konumunda olamaz. Mesela tabiat bilimleri Allah'ın kâinatla ilişkisini reddedecek bir muhteva barındırmaz. Tabîiyyât, doğayı araştıran bir ilim dalıdır, mensupları tabiattan hareketle Tanrıyı inkâr edemez. Bu ilimlerden hareketle inkâra kapı arayanlar aslında kendi alanlarını ve yetkilerini aşarak metafizik bir alan hakkında yorum yapmaktadırlar. Oysaki ilme uygun olan şey, herkesin kendi alanlarında kalıp diğer konular hakkında kesin hükümler vermemesidir.[276]

Bir başka açıdan, Mustafa Sabri'ye göre maddi deneyler üzerine kurulu olan modern bilimlerin, deneyin kapsamı dışında yer alan ve aklın tek başına söz sahibi olduğu vücûb (zorunluluk), istihale (imkânsızlık) gibi konularda nefiy veya ispata dair söz söyleme hakkı yoktur. Zira deney, yöntem olarak bir şeyin doğal süreçlerini, ilkelerini tespit etmekle sınırlıdır. Yoksa bir şeyin meydana gelmesinin veya gelmemesinin imkânına dair hüküm bildiremez.[277] Ona göre, deney ve gözleme dayalı modern bilim taraftarları, bilim ile din arasında çatışma olduğunu düşünmektedirler. Nitekim pozitivistlere göre akıl, bilim ve din arasında menfi bir ilişki vardır. Bu nedenle Mustafa Sabri, modern bilim takipçilerinin bilimsel metodu sadece deney ve gözlemle sınırlandırdıkları için eleştirir. Onlar hem Doğulu hem Batılı ilahiyatçıların aklı, dine yardım için kullandıklarını ve bir nevi farklı bir bilim olan ilahiyat felsefesi bilimi sayesinde, aklın fonksiyonun bilimsel bir yöntemle işlediğini kavrayamamışlardır. Hâlbuki ona göre aklı, temel esasları üzerine kullanmak en öncelikli bilimsel faaliyettir. Bu yüzden deneysel bilginin tek bilimsel araç olduğunu iddia etmek akla yeterince değer vermemenin bir başka ifadesidir.[278]

Bu nedenlerle Mustafa Sabri, ilahiyatçılar ile inkârcılar arasında sürekli var olan ihtilafın şaşkınlık verici bir durum olduğunu düşünür. Ona göre modern inkârcılar Tanrıyı duyularıyla aradıkları için bulamayıp inkâr etmişlerdir. Onlar,

[276] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/275-277.
[277] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/126.
[278] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/70-72.

Allah'ı laboratuvarda tecrübe etmek istemişler ancak bunu başaramamışlardır. İlahiyatçılar ise Tanrıyı duyu organlarıyla değil akıl ile aradıkları için bulmuşlardır. Çünkü kâinatın küçüğünden büyüğüne kadar akılları şaşkın bırakan eşsiz bir nizâmı, tertibi, telifi ve teşkili vardır. O halde bu fiilleri düzenleyen bir düzenleyicinin varlığı zorunlu mu yoksa değil midir? İşte ilahiyatçı filozoflar bu sorunun yanıtını duyu ile değil akılla aramışlar ve bir müessirin, bir müdebbirin ve bir failin aklen bulunması gerektiğine karar vermişlerdir. Mustafa Sabri'ye göre neticede materyalistler, Tanrı'yı duyu organları ile ararken, sınırlı olan bu verileri kullanıp kapsayıcı olan aklı ise ihmal etmişlerdir.[279]

Mustafa Sabri, materyalistlerin her şeyin kaynağını maddeye dayandırarak âlemin yaratıcısını inkâr etmelerini de tenkit etmiştir. Ona göre materyalistler, maddeyi ezelî ve kadîm kabul etmişler ve kâinatın bu özden var olduğunu, dolayısıyla başka bir mevcuda ihtiyaç duymadığını savunmuşlardır. Ancak Mustafa Sabri, maddenin kıdemi söz konusu olsa da ondan vâcibu'l-vücûd çıkmayacağını düşünmektedir. Ona göre varlığı mümkün olan maddenin, bir mucide ihtiyaç duymayan vâcibu'l-vücûd mertebesine yükselmesi beklenmez. Madde, yapısı itibari ile hâdistir. Ayrıca maddenin kendi kendine var olması mümkün değildir onun bir surete ihtiyacı vardır. Suretten arındırılmış madde olamaz. Bunun gibi suretin de maddeye ihtiyacı vardır. Bu durumda ihtiyaçtan uzak olmayan varlık, varlığın temel ilkesi (*mebde'*) değil ancak vasıtası olabilir.[280]

Mustafa Sabri, maddenin varlığını inkâr etmez ve evrenin maddeden oluştuğunu kabul eder. Ancak materyalistler gibi maddeye yaratıcı bir fonksiyon vermez. Ona göre madde âlemin özünde mevcut olsa da tek başına kâinatın varlık sebebi değildir. Madde, âlem karşısında fail değil, kabil konumdadır ve bir mucide muhtaçtır. Bu bakımdan maddenin kendisinden bir mucit ve fail olması beklenemez. Materyalistlerin kâinatın yaratıcısını görememelerine gelince, bir şeyin varlığını bilememek veya görememek onun yokluğu anlamına gelmez. Bilakis varlığın tamamı yaratıcının var olduğunu göstermekte, fakat materyalistler yöntem yanlışlığı yüzünden onu görememektedirler. Çünkü materyalistler akıllarıyla değil, duyu ve tecrübe ile vâcip varlığı aramaktadırlar. Oysaki mahlûkatın varlığı, bir yaratıcının delilidir. Bu sebeple bir kimse "yaratıcıyı bulamadık" derse bu onun basit bir cehalet

[279] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/73.
[280] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/77-72.

içinde olduğunu gösterir; ancak tüm bu sebeplerden dolayı "Tanrı yoktur" demek ise katmerli bir cehalettir (*cehl-i mürekkeb*).[281]

Mustafa Sabri, materyalistlerin "Kâinatın faili tabiattır" düşüncesini de eleştirir. Ona göre fiilin tabiata isnadı, "faili olmayan bir fiili" kastetmek dışında bir şey değildir. Çünkü âlemde tabiat diye isimlendirilen bir varlık yoktur. Tabiatın fiiliyle, maddenin kendi üzerindeki fiili de kastedilemez. Çünkü "kendisi" maddeye nispetle onun fiilinden etkilenecek bir konumda değildir. Zira bir şeyin aynı anda bir fiili yaparken hem de o fiilden etkilenmesi muhaldir. Nitekim Aristo da kendisiyle anılan muharrik-i evvel delilinde bunu dile getirmiştir. O, Allah'ın varlığını ispat için geliştirdiği bu delilde, muharrik-i evvelin, müteharrik olmasının mümkün olamayacağı sonucuna varmıştır.[282]

Materyalistlerin maddeyi görmedikleri ve ona dokunamadıklarına da değinen Mustafa Sabri, onlara bu haliyle maddenin varlığından neden şüphe etmediklerini de sordular. Eğer materyalistler maddeyi gördüklerini ve ona dokunduklarını zannediyorlarsa, bu iddia bilimle de bağdaşmaz. Çünkü duyum, ister görme ile isterse dokunma duyusu ile olsun maddenin bizzat kendisine değil, bilakis arazlarına taalluk eder. Örneğin görmek, renk ile kaplanmış maddenin cismini değil de rengin kendisiyle ilgilidir. Maddenin kendisini değil rengini görürüz. Dokunmak da cismin kendisi değil, cismin yüklendiği sıcaklık, soğukluk, sertlik ve yumuşaklık gibi vasıflarla ilintilidir. Bu bakımdan maddenin üzerindeki özellikler ve arazların duyumundan akıl, mevsufunun ve arazın üzerinde etkin olan şeyin varlığına intikal eder. Yani maddenin varlığını idrak eden akıldır, duyularla maddenin varlığına ulaşılamaz.[283]

---

[281] Cehl-i mürekkeb, konu ile yükleminin (mevzu-mahmûl) temel ilme asıl ile uyumlu olmadığı bir önermenin ifade ettiği hükümdür. Bir hükmün cehl-i mürekkeb sayılması için tecrübenin onu yalanlaması veya istidlâlin önermesinin konu ile yüklemi arasında çelişki bulunduğunu kanıtlaması yeterlidir. Olmayan bir şeye inanmaktan ibaret olan cehl-i mürekkeb bâtıl bir hükümdür. Bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü,* 58. Mustafa Sabri bu cehaleti bir örnekle açıklar: Bir kişinin öldürüldüğünü gördüğümüz ve katilini bulamadığımız veya göremediğimiz bir halde, bu cinayet fiili kendi kendine olduğunu düşünmek, akla uygun olmadığı gibi, maddeyi görüp maddenin failini reddetmek de akla uygun değildir. Bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/77-78.

[282] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/78-79. Aristo'ya'e göre hareket eden her varlık bir hareket ettiriciye muhtaçtır. Bu hareket ettiren varlık hareket edenin kendi dışında bir varlık olmak zorundadır. O, Tanrı'nın varlığına dair kozmolojik delilini oluştururken "hareketi" temel kabul etmektedir. Bk. Aristo, "Physics", D. Jonathan Barnes (Ed.), The Comlete of Aristotle (Volume I), The Revised Oxford Translation, London 1991, 19. Ayrıca bk. Aristoteles, *Metafizik,* çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Kitap, 2021), 155-158.

[283] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/80.

Bir şeyin varlığına delâlet eden arazların müşahede edilmesiyle, maddenin varlığının iddia edilmesi gibi, âlemin failinin varlığına delâlet eden fiillerinin müşahede edilmesiyle de Allah'ın varlığı savunulabilir. Bir şeyin varlığına işaret eden arazlarla, âlemin failinin tezahürleri arasında bir farkın olmadığını ifade eden Mustafa Sabri, bu nedenle materyalistlere, fiilin faile delâletini, arazın mahalline (bulunduğu yere) delâletinden daha mı zayıf olduğunu sorar. Ona göre her iki sebepteki delalet inkârı mümkün olamayacak derecede aynıdır. Bu sebep ise kendi ile kaim olamayanın, kendisi ile kaim olacağı şeye muhtaç olmasıdır. Dolayısıyla sıfat mevsufa, araz mahalle ve fiilde faile ihtiyaç duyar. Maddede etken değil edilgen bir yapıda olduğu için işlevsizlik maddenin vasıflarındandır. Böyle bir durumda maddenin âlemin var edicisi olması mümkün değildir. Bir başka ifadeyle Mustafa Sabri, maddenin iradesi olmayan kör bir varlık olması bir yana onun asla fail, mucit ve nâzım vb. sıfatlarla vasıf edilemeyeceğini vurgular.[284]

Mustafa Sabri'ye göre âlemin, tabiatın eseri ve ma'lûlü olması gibi bir ihtimal yoktur. Eğer böyle olsaydı, tabiat kendisini icat eden illet olurdu. Hatta bu ihtimal ile âlemin bir illeti bulunmadan kendi kendine var olması arasında da bir fark yoktur. Kâinatın varlığını "tabiat" üzerine bina etmek ise açıkça bir çelişkidir. Çünkü basit bir mantıkla, mevcut, ma'dûm üzerine inşa edilemez. Âlemdeki her mevcudun kendisi gibi vâcip değil de mümkün olan bir mevcuda bağlanması olanaksızdır. Her varlığın bir sebebi o varlığın da bir sebebi vardır. Sebeplerinden müstağni olan herhangi bir varlığın bir sebebe muhtaç olmadan bir ilk sebepte son bulmaması gibi bir durum teselsülü meydana getirir. Teselsülün mümkün olmaması nedeniyle de âlemin tabiatın eseri olması söz konusu olamaz.[285]

Diğer taraftan Mustafa Sabri, tabiatçıların bir yaratıcıyı kabul etmedikleri için tabiatın bizatihi kendisini yaratıcı olarak düşünmelerini de mantıksız bulur. Ona göre, böyle yaratıcının varlığı söz konusu değildir. Çünkü kâinatın kendi kendine var olduğunu iddia etmek, onun bir mucide ihtiyacı olmadığını söylemektir ve haddizatında bir paradokstur. Materyalistler, bu çelişkiden kurtulmak için varlığı olmayan ve mucit bir fail olarak "tabiat" dedikleri bir şeye dayanırlar. Buna göre mevcudatın hepsi bu olmayan yaratıcının bir eseri olmaktadır. Mustafa Sabri bu

[284] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/80.
[285] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/120-121.

anlayışla, materyalistlerin, Allah'ın varlığını gizlediklerini ve O'nun yerine "tabiat" dedikleri bir varlığı ikâme etmeye çalıştıklarını belirtmektedir.[286]

Materyalistlerin inkâr etmelerinin nedeni ise tabiat ilimlerinin sınırlarını aşarak fizik ötesi alana girmeleridir. Deney ve tecrübeye dayanmadığı için metafizik bir alanı kabul etmemişler, alanları olmadığı halde metafizik hakkında olumsuz yargılarda bulunmuşlardır. Hâlbuki Mustafa Sabri'ye göre, deneyle bir hüküm elde edilemez ancak bir şey ispat edilebilir. Yani deneyin sonucuna bakılarak aklî bir hüküm verilemez ancak deneyin kendi kurallarına bağlı tabiî sonuçları olabilir. Ayrıca Mustafa Sabri, tabiat ilmiyle uğraşan bilginlerin inkârcı olmalarını gerektirecek bir verinin ellerinde olmadığını düşünür. Zira tabiat ilmi, varlıkları ve varlıkların yaratılışındaki sırları araştıran bir bilim dalıdır. Bundan ötürü bu bilim, insanı inkâra değil bilakis ikrara ulaştıracak bir vasıtadır. Ona göre, ne tabiat ilmi ne de başka bir bilgi çeşidi ne de deney Allah'ın varlığına engel olmadığı gibi O'nun varlığını inkâr edecek bir sebep de sunmaz.[287]

Mustafa Sabri, materyalistlerin metafizik hükümler verirken deneyin sonuçlarına ilaveler yaptıklarını da belirtir. Buna göre materyalistler, hükümlerini deney üzerine bina ettiklerini zannederek subjektif çıkarımlarda bulunmuşlardır. Deneyin neticesini tespit etmeleri gerekirken, ortaya çıkan verilere objektif olmayan eklemeler yaparak deneye bağlı kalmamışlardır. Bunun sonucunda deney üzerine yoruma dayalı çıkarım yapmışlardır. Böylece materyalistler, bir şeyin deneyin sonucu olması ile o şey hakkında subjektif yargıda bulunmanın metafiziksel farkını anlamayan insanları yanıltmışlardır. [288]

Bu bağlamda İngiliz tabiat bilgini Oliver Lodge'ın[289] görüşlerine de değinen Mustafa Sabri, onun, hadiselerin görünümlerinden birini fiil ve düzen ile açıklarken diğer bir görünümünü fiil ve düzen olarak açıklamaya uygun bulmamasını ise doğru olarak değerlendirir. Ayrıca Lodge'ın varlıkları ve bütün hadiseleri maddeciliğe

[286] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/121.
[287] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/277.
[288] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/277-278.
[289] Sir Oliver Lodge (1851-1940) elektrik, termoelektrik ve termal iletkenlik alanındaki çalışmalarıyla tanınan bir fizikçi. Medyumlar üzerinde aktif araştırmalar yapmış ve bu süreçte ölümden sonra hayatta kalmanın mümkün olduğu sonucuna varmıştır. Lodge, bilim üzerine birçok makale ve kitap yazmıştır; bunlardan sonuncusu *İnsan ve Evren* (1908), *Yaşam ve Madde* (1912), *Eter ve Gerçeklik* (1925), *Görelilik* (1926), *Evrim ve Yaratılış* (1926), *Bilim ve İnsan Gelişimi* . (1927) ve *Modern Bilimsel Fikirler* (1927). Ayrıntılı bilgi için bk. https://psi-encyclopedia.spr.ac.uk/articles/oliver-lodge . Erişim 5 Nisan 2024.

bağlayanları eleştirdiğini hatırlatır. Ona göre âlem ölçeğinde, dünya ve içindeki insanlar toz mesabesindedir, bu da yeryüzünde şahit olduğumuz olayları tek yönlü anlamamızı gerektirmez. Londra'da evlerden birinde pencereye konulmuş bir saksının içindeki kurtçuk, büyük şehirlerde akan hayata muttali olamıyorsa, insan da bu âlemde gerçekleşen pek çok şeye muttali olamaz.[290]

Lodge'ın görüşlerinden de istifade eden Mustafa Sabri'ye göre, maddecilerin dediği gibi âlemde mekanik kanunlar bütünü vardır ancak kâinat olaylarının hepsini mekanik hareketlere bağlamak, Allah'ı inkâr etmeyi gerektirmez. Materyalistler mekanik kanunları, inkârlarının temeli olarak görürler. Mustafa Sabri ise maddeciler ile Newton gibi mekanistler arasında fark olduğunu belirtir. Newton'un mekanik anlayışında inkâra yer yoktur. Çünkü tabiatta mekanik kanunların olması bu kanunları irade ve sevk eden bir Tanrının olmadığı anlamına gelmez. Bilakis bu kanunların Allah'ın varlığına işaret etmesi daha uygundur.[291] Bu doğrultuda o, mekanik hareketlerin mutlaka mekanik bir mühendisinin olması gerektiğini vurgular. Makineyi bir mühendis yapar, düzenler ve harekete geçirir. İnsan aklı, bu ilk nâzım ve muharrikin varlığını zorunlu olarak kabul eder. İnkârcıların varlığı, makine ve hareketle sınırlı tutmaları onların deneyin ispat ve nefiy açısından medlulün neticesini anlamaktan uzak kaldıklarını gösterir. Mustafa Sabri'ye göre deney, kanunların varlığına delalet edebilir ancak bunun ötesinde materyalistlerin iddia ettiği gibi bir şeyin varlığına veya yokluğuna dair kesin bir şekilde hüküm verme yetkisi yoktur.[292]

Mustafa Sabri, materyalistlerin âlemin her hangi bir iradesi ve şuuru olmayan bir makine gibi hareket ettiğini düşündüklerini belirtir. Onlar, eğer âlem üzerinde

---

[290] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/291.

[291] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/292. Newton'un düşüncesinde temel manada ateizm olmamasına karşın onun ortaya atmış olduğu fikirler deizme kapı açmıştır. Nitekim O, Tanrı'yı evrenin nihai yaratıcısı olarak görmesine rağmen, onun Tanrı'sı ve evren anlayışı ilk Hıristiyanlarınkinden farklıdır. Tanrı bir mimar, bir matematikçi ya da büyük bir saat yapıcısıdır ve evren de büyük bir saat gibi tasarlanıp işlemektedir. Tanrı bir kez yaratıp sonuçlandırdıktan sonra evren, kendi yasalarına, kuralarına ve insan en sonunda anlayıp tanımlayabileceği özelliklere göre çalışmaya başlamıştır. Teolojik nihai sebepler, ne bu evrenin bir paçasıdır ne de onu açıklamak için gereklidir. Newton'a göre evrendeki doğa yasaları ahlaki değil matematikseldir. Birey Tanrı'yı nihai sebep göstererek doğayı açıklayabilir, fakat güç, kütle ve hız arasındaki ilişkileri kullanarak bunu gerçekleştirebilir. Mekanik düzen olarak evrenin bu yeniden tanımı, aynı zamanda dünyanın olgusal açıklamalarının ve anlayışlarının ahlaki iddialardan ayıklanması anlamına gelmektedir. Bk. Nurettin Bilmez, "Newton Bilim Anlayışının Kuvvetler Ayrılığı Teorisine Etkisi", *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 5/10, (2018), 114-122.

[292] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/293.

irade sahibi birisinin varlığı durumunda, âlemde sürekli bir değişim ve düzensizlik olacağı fikrinden hareketle bir yaratıcının varlığına itiraz etmektedirler. Bu itirazı değerlendiren Mustafa Sabri'ye göre, hareketin iradî olmaması mümkün değildir. Çünkü madde kendiliğinden itici bir güç olmadan hareket etmez. Zira maddenin temel özelliği "eylemsizlik" olduğu gibi akıl da muharrik olmadan her hangi bir hareketi kabul etmez. Ayrıca mekanik hareket, hariçte hareket sebebinin bulunmasına en çok ihtiyaç duyacak şeydir. Bu nedenle Mustafa Sabri'nin mantıksal kurgusuna göre maddenin hareketi, muharrike muhtaç ise makinenin hareketi hem muharrike hem de makineyi tertip edene ihtiyaç duyar. O, bu durumu bir örnekle açıklar: Kendi kendine hareket eden bir saat, üç muharrike ihtiyaç duyar. Her yirmi dört saatte bir kuracak ilk muharrik, saat ilk yapıldığında istenilen hareketi yapmasına neden olan ikinci muharrik ve saati icat eden üçüncü muharrik. Ancak saatin ne olduğunu bilmeyen, duymayan birisi onun kendi kendisine hareket ettiğini zanneder. Bunun gibi saat nasıl bir mucide ve iradî varlığa ihtiyaç duyarsa, bir saatten daha karmaşık olan bu âlem daha fazlasıyla bir mucide ve irade sahibi bir varlığa ihtiyaç duyması zorunluluktur. [293]

Mustafa Sabri, materyalistlerin ister tabiat ilimleri gereğince, ister deneyler neticesinde, Allah'a ulaşılamadığından ötürü O'nu inkâr etmelerini aklen doğru bulmaz. Çünkü Allah'ı ikrar veya inkâr etmek, son tahlilde tabiat ilimlerinin konusu değildir. Mustafa Sabri'ye göre, maddi deneylerle bilinemeyen bir mesele, başka bir ilim dalının verileriyle bilinebilir. Dolayısıyla deney yöntemi ile bir şeyin inkârı değil ancak tespiti yapılabilir. Zaten tabiat ilmi mutlak olarak mevcût ve ma'dumun bilgisini veremez. Buna mukabil bu ilim, imkân ölçüsünde eşyayı, maddi düzeyde inceler. Netice itibariyle tabiat ilmi, doğrunun veya yanlışın ölçüsü olamaz. Ancak sadece ilimlerin ölçüsü olarak kullanılabilecek şey mantık ilmidir ve bu ilimde hâkim olan da akıldır.[294]

Mustafa Sabri, materyalistlerin iddialarının aksine Allah'ın varlığının iki yönden deneyin konusu olamayacağını vurgular. Birincisi, Allah'ın maddi bir varlık olmaması, ikincisi ise vâcibu'l-vücûdun varlığının külli bir mesele olmasıdır. Külli olanın varlığını ispat ise deneyin değil aklın bir hususiyetidir. Zira külli olanı, külli haliyle deneye tabi tutmak mümkün değildir. Çünkü küllinin, hariçteki fertlerinden

[293] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/293-295.
[294] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/303,384.

müstakil bir varlığı yoktur. Durum böyle iken, külli olanın deneye tabi tutulması muhaldir. Diğer yönden, akledilir olanın görülür/duyulur olması da zorunlu değildir. Aksine zaten ma'kûl olanın tecrübe edilememesi gereklidir. Nitekim ma'kûlât (akılla idrak edilen şeyler) külli şeylerdir ve duyularla idrak edilenler kapsamında yer almaz.[295]

Mustafa Sabri, tabiat ilimlerinin "müspet ilim" diye adlandırılmasını da doğru bulmaz. Hükümlerinin kesin ve deneylerin katî olmasından hareketle bu ilme müspet ilim denilmişse, bu doğrudur ancak maddi deneyler dışında hiçbir ilim dalını kabul etmeme anlamında "müspet ilim" tabiri yanlıştır. Çünkü kuvvet ve sağlamlık açısından, tabiat ilimlerinden daha aşağıda olmayan bilakis ondan daha üstün ilimler vardır. Nitekim matematik ve mantık ilkeleri külli ve zaruridir. Buna karşın, deney ve gözlemle elde edilen bilgiler ise cüz'îdir. Tecrübî bilgi, kurallaşması sayesinde kanun prensipleri olma derecesine yükselse de zıtların imkânsızlığını gerektiren akli zaruret derecesine asla yükselemez. Ayrıca deneyle elde edilen bilginin değişime uğrama ihtimali varken aklî bilgilerin değişime uğrama imkânı yoktur. Örneğin matematikte iki artı iki her zaman ve her yerde dört ederken; suyun yüz derecede kaynaması, şartların değişmesiyle farklılaşabilir.[296] Mustafa Sabri, John Stuart Mill'in görüşlerinden hareketle de iddiasını destekler: Bu düşünüre göre, deneyle bilinen hiçbir meselede kesinlik ve zaruret yoktur. Çünkü geçmiş zamanlarda gerçekleşen deneylerin sayısı ne kadar fazla olursa olsun, gelecekte oluşabilecek sonsuz ihtimaller karşısında, geçmişte elde edilen deneysel veri hiçbir şey ifade etmez. Bu nedenle geçmiş zamanlardaki deneylerle gelecek zamandaki deneylerin bir birine mutabık olmama durumu her zaman imkân dahilindedir.[297]

Mustafa Sabri, hakikate uluşmada illiyet ve tenakuz ilkelerini en güçlü deliller olarak kabul eder. Çünkü bu aklî ilkelerin güçlü olmasının nedeni, zaman olarak önce veya müspet olmaları değil, zihnin ilk (âli) prensipleri olmalarıdır. Ancak Locke ve bazı Batılı filozoflar, âli ilkelerin deney ve tecrübeye dayandıklarını düşündükleri için bu ilkelerin külliyet ve vücûb ifade etmediklerini söyler. Mutafa

[295] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/314-315.
[296] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/304-305.
[297] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/326. Stuart Mill'e göre *ardışıklık* ve *nedenlerin eylem yasaları* arasındaki gerçek ayrımı algılayamayız. İlki, gündüz ve gecenin birbirini izlemesi ile ikincisi de bu neden olan dünyanın dönüşünü örneğindeki gibi gece ve gündüz oluşmasının nedeni dünyanın dönmesi değildir. Mill'e göre tecrübeler art arda geliş yoluyla külliyet kazansa da bunlardan hâsıl olan bilgiler zorunlu değildir. Bk. John Sutuart Mill, *Auguste Comte ve Pozitivizm*, 53.

Sabri, Locke gibi düşünürlere katılmaz. Ona göre duyum ve gözlem, bir şeyin belli bir zaman ve mahalde olduğundan hareketle bu şeylerin tüm zamanlarda olacağını haber verebilir ancak aksi gerçekleşmeyecek şekilde zorunlu olduğunu söyleyemez. Ona göre tecrübî doğrular ile aklî doğrular arasındaki fark da bu noktada belirginleşmektedir.[298]

Mustafa Sabri, zihnin ilk ilkelerini reddeden ve bu prensiplerin zamanla tecrübe ve duyu ile oluştuğunu iddia eden bu yaklaşıma "tecrübî mezhep" denildiğini ifade eder. O, illiyet ve tenâkuz ilkelerinin tedailerden (çağrışım) ortaya çıktığını savunan Stuart Mill'i bu noktada tenkit eder. Mill'e göre tecrübeler ve peş peşe geliş yoluyla külliyet kazansa da bunlardan hâsıl olan bilgiler zorunlu değildir. Kuğular hakkındaki bilgimiz, farklı bir yer ve zamanda, yeni ve farklı bir kuğu görünce değişebilir.[299] Burada Mustafa Sabri, aklın tecrübeden doğduğunu söyleyen tecrübî ekolü nakzeder. Ona göre tüm tecrübeler birleşse ve üzerinden asırlar geçse, bundan zorunluluk ortaya çıkmaz. Zaman bir şey doğurmaz ve elde edilen bilgiler mutlaka tanzim edilmelidir. Tecrübî akıma göre, âlem, aralarında uyum/tenasüp ve gereklilik/telâzüm olmayan hadiseler toplamı ve duyumsamalar silsilesidir. Tecrübelerin, eşya ve sahih nispetleri arasında irtibatı sağladığı iddiası büyük bir vehimdir. Tecrübe ile ancak zahirî halleri, düzenli ve birbiriyle irtibatlı olmayan olguları (şüûn/fenomen) agılarız. Oysa bu âlemde akledilebilir, külli, sabit ve insicamlı kanunlar olduğu varsayımını bize veren tecrübe değil, nefislerde oluşan bir kavrayıştır. Zira mevcut ve sayılabilen bir şey olmayan tecrübe daha çok müphem hadiselerin birikiminden ibarettir. Tecrübenin bir anlamı varsa bu birikime ve yığılmaya delalet etmesidir. Bu yığılmış hadiseler ancak onları düzenleyen ve yorumlayan bir müfekkire ile anlamlı hale gelir. Akıl ise bu düzenlemenin bir ürünü değil bilakis onun kaynağı ve temelidir. Bundan ötürü, tecrübeden önce gelen zihin, tecrübe ile oluşmaz. Yoksa duyumları insanlardan daha fazla ve dakik olan

[298] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/326-327.
[299] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/336. Kuğu örneği için bk. Collected Work Of John Stuart Mill, ed. J.M. Robson, vol. VII, Toronto: University Of Toronto Press, 1974, s. 265, 311, 313. Mill, tüm bilgilerin deneyimden geldiğini ve tüm zihni niteliklerin ilke olarak verili izlenimlerden kaynaklandığını düşünür. O, "dış dünya ile ilgili olarak, duyumdan deneyimlediklerimiz hariç kesinlikle hiçbir şey bilemeyiz" der. Bk. Stuart Mill, *A System Of Logic*, p. 39. Mill'in görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Osman Peker, *John Stuart Mıll'in Bilimsel Açıklama Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul: 2018, 58-64.

hayvanların insanlardan daha çok bilgi birikimine sahip olmaları gerekirdi. Duyumun değeri, zihnin ona verdiği anlamdan ve duyuyu bir fikre çevirmesinden ibarettir. [300]

Mustafa Sabri'ye göre isbât-ı vâcip, sanıldığı gibi bûrhan-ı aklî ile değil de tecrübe ile sabit olsaydı, mümkün varlık dışında vâcibü'l-vücûd ve müstahîlü'l - adem gibi varlık kategorileri de olmaz ve bu da Allah'ı inkâr etmeye kadar gidebilecek bir durum arz ederdi. Dolayısıyla tecrübeden elde ettiğimiz bilgi ne kadar kesin ve doğru olursa olsun gelecekte de aynı veriyi bize sağlayacağından emin olamayız. Bu nedenle inkârcıların "deneyle Allah'ı tespit edemiyoruz" demelerinin bir anlamı yoktur. Çünkü Allah'ı aramak deneyin bir konusu değildir. Zira değişmeyen kanunlar, üstün ve en kuvvetli olan aklî bûrhan ile elde edilir ve vâcip varlık da ancak bu bûrhan yöntemiyle idrak olunabilir. [301]

4.4. Darwinizm Eleştirisi

Pozitivist düşüncenin bir başka türü olan Darwinizm Tanrı fikrini reddederek veya Tanrının âlem üzerindeki etkisini sınırlandırarak tabiattaki her şeyi tabii süreçlere bağlamıştır. Teori, tüm canlıların hiçbir amaç taşımayan belirli mekanik süreçler ile tek bir canlıdan evrimleştiğini savunmuştur. Bu durumda teleolojik delilin anlamı ve değeri sorgulanmıştır. Bu nedenle Mustafa Sabri Darvinizm düşüncesini deney ve tecrübe verileriyle birlikte mantık hataları barındırdığından ötürü eleştirir.

Sözlükte "tamamlanmak, mükemmelleşmek" anlamındaki kemâl kökünden türeyen tekâmül, günümüz bilim ve felsefe dilinde Batı dillerindeki "évolution"un karşılığıdır. Modern Arapça'da ise "istihâle, tehavvül, tetavvur, tebeddül" gibi kelimelerle ifade edilir. Tekâmül nazariyesi, canlılar dünyasında basitten karmaşığa veya ilkel olandan mükemmele doğru bir oluşum ve gelişim meydana geldiğini kabul eden ekol tarafından ileri sürülmüştür.[302]

Evrim teorisi her ne kadar canlı türleri ile ilgili bir teori olsa da esasında tabiat kanunları ve bu kanunların tabiat ile ilişkisi bakımından canlıları da kuşatıcı bir fonksiyona sahiptir. Batı dünyasında gelişen tabiatçı ve mekanist düşünceler

---

[300] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/338-340.
[301] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/341-342.
[302] Mehmet Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011) 40/337-339.

materyalizm ve pozitivizm altında evrim düşüncesini de içerisinde barındırmıştır. Bu nedenle evrim düşüncesinin temelinde katı bir maddecilik yatmakta olup bu düşünce metafiziğin reddini mümkün kılmıştır. Nitekim Teoman Duralı konuyu şu mahiyette özetlemektedir:

> "Canlıların evrimiyle ilgili tartışmalar Onsekizinci yüzyılla birlikte büyük bir hız kazanmıştır. Canlı, nasıl olsa Onbeşinci yüzyıldan beri gitgide Tanrının hayranlık uyandıran esrar dolu yaratığı olmaktan çıkıp gelişigüzel bir işleyiş (mekanisma) halini almağa başlar. İlkin, Nicolas Copernicus'la birlikte yeryüzü evrendeki kutsal mevkiini yitirmiştir. Gökbilim ile fizikteki gelişmeler, yeni bir dünya görüşü oluşturmakta gecikmedi. Sonunda Rene Descartes'ın, varlıkları manevi ve cisimli olanlar diye ikiye ayırması ; bitkiyi, hayvanı, bedeniyle de insanı cisimlerden saymasıyla canlılar, iyiden iyiye mükemmel makineler yahut özgüçler/ automatelar şeklinde görülür oldular. Dolayısıyla onlar da fiziğe konu olanlar gibi incelenmeğe başladılar. Bu, canlıların sınıflanışı ile türeyişlerine ilişkin görüşleri etkilemekte gecikmedi. Eskiçağın Teofrastos'u ile İslam devrinin, El-Cahiz, İbn Miskeveyh, Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi, birkaç ünlü düşünürünü saymazsak, Aristoteles'ten beri süregelen, türlerin değişmeyip dönüşemezliği inancı ciddi sarsıntılar geçirmeğe başlamıştır. Bir yandan önemli atılımlar gerçekleştiren fiziğin özellikle mercekbilim (Fr optique) kolunun sağladığı görülmemiş imkanlarla, öbür taraftan da yeni keşfedilen ülkelerde tesbit olunan vakıalarla gitgide artan deney malzemesi yığını meydana gelmiştir. İşte bu yepyeni malzemelerin ışığında canlılar biliminde, özellikle de onun temelini oluşturan canlıların türeyişleriyle ilgili olarak nesilden nesle aktarıla gelmiş görüşler ile öğretilere yeniden eğilinmiş, bunlardan birçoğunun da böylece gözden düşmesi sonucu ortaya çıkmıştır."[303]

Newton'un fizikte yaptığı devrimi, Darwin biyolojide yapmıştır. Darwin, türlerin değişmez ve ayrı yaratılışlar olmadığını; gözlemlediğimiz yaşam biçimlerinin doğal ayıklama süreciyle ve evrim sonucu olduğunu; biyolojik evrimin ve jeolojik değişmenin milyarlarca yıllık bir sürede yavaşça gerçekleştiğini; insanın, doğanın tarihin basit süreçler olduğunu ve doğanın araştırılmasında mucizelerin ya da kutsal bir planın yeri olmadığını ileri sürmüştür. Bu, tüm insanlığın o zamana dek kabul edip inandığı yaradılış kuramıyla çelişmekteydi. Yaradılışa göre tüm varlıklar yaratıldıklarında ne idiyseler, şimdi de aynıdırlar ve ilerde de değişmeyeceklerdir.[304]

Darwinizm bir yönüyle Tanrıyı reddederek veya Tanrının âlem üzerindeki etkisini sınırlandırarak tabiattaki her şeyi tabii süreçlere bağlamasından ötürü, ateizme veya agnostisizme yol açtığı belirtilmektedir. Örneğin Charles Hodge, What

---

[303] Ş. Teoman Duralı, *Hayatın Anatomisi Canlılar Bilimi Felsefesi Evrim ve Ötesi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 212.

[304] Veysel Sönmez, "Charles Darwin ve Evrim", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi,* 2/2 (2009), 56-60.

is Darwinism? adlı eserinde Darwinizm'in ateizm ile sonuçlandığını düşünür. Ona göre Darwin, hem teleolojiyi hem de tasarımı reddetmiş ve göz gibi mükemmel bir organın dahi görmek üzere yaratılmamış olduğunu savunmuştur. Bu ise dini inanca aykırıdır. Çünkü canlı türleri, Tanrı'nın ilahi yaratma fiilinin eseri değil, doğal seçilimle gelen kademeli değişimin sonucudur. Bu nedenle Darwin'in teorisinden çıkan netice, evrendeki olağanüstü tasarımı kabul etmemektir. Böylece bu teori ateizm anlamına gelir.[305]

Diğer yönden evrim teorisi ile teleolojik delil arasındaki karşıtlık, tesadüf ve ereksellik meselesinde belirginleşmektedir. Teori, tüm canlıların hiçbir amaç taşımayan belirli mekanik süreçler ile tek bir canlıdan evrimleştiği temel tezi üzerine şekillenir. Bu durumda eğer evrim, dünyadaki canlı yaşamının amaçsız bir takım mekanik süreçlerden ibaret olduğu konusunda iddialarını ikna edici tarzda ispat edebilirse, teleolojik delilin anlamı ve değeri ciddi şekilde sorgulanır hale gelebilir.[306] Bu nedenle Mustafa Sabri, eserlerinde evrim teorisini teleolojik delil üzerinden eleştiriye tabi tutmamış, evrim düşüncenin nihayetinde Âdem'in yaratılması ve dolayısıyla da Tanrı ve ahiret hakkında şüphelerin ortaya çıkacağını öngördüğü için, metafizik yöntemlerle değil daha çok gözlem ve mantıksal açılardan eleştiriler yöneltmiştir.

Mustafa Sabri, insanın maymundan geldiği şeklinde ileri sürülen görüşün ise Darwin'e (ö.1882) değil, Fransız düşünür Jean Baptiste Lamarck'a (ö.1829) ait olduğunu belirtir.[307] Daha sonra Darwin bu teoriyi düzenlemiş ve Darwinizm ona nispet edilen bir görüş haline gelmiştir. Buna göre, canlılar ilk ortaya çıktıklarında müstakil ve farklı türler oluşmamıştır. Öncelikle bir tür oluşmuş sonra o türden başka

---

[305] Charles Hodge, *What is Darwinism?*", https://www.gutenberg.org/files/19192/19192-h/19192-h.htm, 52-53. (Erişim 6 Nisan 2024). Charles Hodge (ö.1878) muhafazakâr bir Amerikalı İncil bilgini, reformcu ve Kalvinist teolojinin "Princeton Okulu" nun lideridir. bk. https://banneroftruth.org/us/about/banner-authors/charles-hodge/ (Erişim12 Nisan 2024).

[306] Mustafa Çakmak, "Evrim Teorisi Tanrının Varlığı İçin Gerçek Bir Tehdit midir?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 22/ 2, 2013, 55-81

[307] Mustafa Sabri'nin Lamarck hakkında verdiği bilgiler İsmail Fennî'nin eserine dayanmaktadır. Bk. *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 79. Türlerin birbirlerinden değişerek oluştuklarını söyleyen ve detaylı bir biyolojik teoriyi ilk olarak ortaya koyan kişi ise Lamarck'tır. Ona göre evrim süreci aşamalarla gerçekleşmiş ve birçok nesil sonra yepyeni bir tür oluşmuştur. Canlılar kompleks ve mükemmel yapıya çok uzun bir zaman sürecinde kavuşmuştur. Bk. Caner Taslaman, *Evrim Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2007), 81. Lamarck, evrimi türlerde tabii bir yetkinleşme arzusu olarak kabul etse de, bunu, türlerin kendi tabiatlarından kaynaklandığını savunmakla metafizik bir mana vermemiştir. Bu nedenle o evrimi, kendi tabiatın bizzat kendi eseri olduğunu savunmakla materyalist ve mekanisttir. Bk. Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 175.

türler, o türlerden de başka türler gelişmiştir. Üst üste gelen bu evrilmelerle ve doğal bir seleksiyonla türleri tükenen canlılar olmuştur. Türlerin en gelişmişi olan insan ile ona benzeyen maymun arasında birçok nesli tükenmiş ara türler vardır. Canlılar, en alt ve en basit türlerden dallanıp evrilerek derece derece gelişmiştir. Bu evrilme ne kadar basit ve alt türe kadar inerse o canlı türündeki evrimleşme o oranda zamanı kapsar. Nihayet türlerin içindeki bu gelişim ve çeşitlenmede Allah'ın iradesi yoktur. Mustafa Sabri bu görüşü Buchner gibi materyalistlere de nispet etmektedir.[308]

Mustafa Sabri, deneyden hareketle bilimsel bilgi olarak sunulan verilerin aslında subjektif yargılar olduğunu belirtir. Ona göre Darwin ve ona uyanlar, evrim teorisini savunarak objektiflikten uzak kalmışlardır. Çünkü Darwinizm ne şekilde olursa olsun üzerinde kesinliğin olmadığı ve farklı ihtimalleri barındıran bir görüştür. Mustafa Sabri buradan hareketle ihtimalin olduğu yerde istidlalin yapılamayacağını vurgular. O, evrime örnek verilen ve Darwinistler tarafından coşkuyla karşılanan, 1891 yılında Java adasında bulunan bir fosilden[309] hareketle, insanın soyunu maymunla birleştiren ortak halkanın bulunduğu iddialarını ele alır. Bahsedilen bu fosilin kafatası, insan kafatasından daha küçük, maymun kafatasından ise daha büyüktür. Kafatasından on beş metre uzaklıkta bulunan uyluk kemiği, günümüz insanının atası olarak kabul edilmiştir. Mustafa Sabri, bu fosil üzerinden yapılan evrim iddialarını tenkit eder. Her şeyden önce ona göre, bahsedilen ve parçaları uzak yerler de bulunan bu fosil kalıntılarının tek bir bedenin azaları olması kesinlik

[308] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/281-282. Teori, Charles Darwin'in uzun araştırmalar sonucunda ortaya koyduğu bir fikirdir. Darwin bulgularını paleontoloji ve embriyolojinin esasları üzerine bina etmiştir. Geleneksel kabule zıt olan fikirleri ile düşünce ve bilim tarihinde büyük bir çığır açmıştır. Zira türlerin sabit ve değişmez bir şekilde günümüze kadar süregeldiği anlayışı onun tarafından ortaya atılan iddialar neticesinde yerini türler arasındaki akrabalık ve iç içe geçmişliğe bırakmıştır. Bk. Yusuf Okşar-Necmettin Çalışkan, "Yaratılış ve Darwinci Evrim", *Evrim: Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2020), cilt. 17/45, 155-183. Darwin, türlerin çeşit çeşit yaratılmadığını ancak birbirlerinden türediğini düşünür: "Türlerin kökeni, organik varlıkların karşılıklı hısımlıkları, embriyolojik yakınlıkları, coğrafi dağılımlarını, yer bilimsel ardışımlarını ve benzer olguları düşünen bir doğa bilgini türlerin başlı başına yaratılmış olmadığını, tersine onların başka türlerden türemiş oldukları sonucuna varmak zorundadır." Bk. Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalan, (Ankara: Onur Yayınları, 1976), 24.

[309] Evrimcilere göre 1890'larda, Endonezya'da Java üzerindeki Trinil bölgesinde Eugene Dubois tarafından bulunan fosillerin Pithecanthropus Erectus (şu an Homo) olarak sınıflandırılması bir başlangıç oldu. Bu noktadan itibaren daha fazla Homo Erectus fosili Endonezya ve sonra Çin'de ve 1960'lardan itibaren Afrika'da bulunduğu iddia edildi. Çok geniş çapta yayılmış bu türün bir kısmının Homo Sapiens ile bağlantılı olarak görünen Homo Heidelbergensis gibi sonraki türlere yol açtığı düşünülmektedir. Bk. https://www.worldhistory.org/trans/tr/1-15546/homo-erectus/, (Erişim 15 Mayıs 2024). Cava Adamı'nın evrimi ispat için yeterli olmadığını söyleyen farklı görüşler ve evrimcileri eleştiriler için bk.https://evrimbilimblog.wordpress.com/2013/08/09/java-adami-nedir/, (Erişim 15 Mayıs 2024).

taşımaz. Aynı şekilde kazılarda ortaya çıkan insan ile maymun arasında ortak halka olarak tabir edilen bu fosillerin, iki tür arasında intikal ve dönüşüm sağladığına kesin olarak delalet de etmez. Bu fosillerin insandan ve maymundan farklı, ancak soyu tükenmiş başka bir türe ait olma ihtimali de vardır. Dolayısıyla onun maymundan, insanında ondan evrilmiş olması ispata muhtaç bir iddiadır.[310]

Mustafa Sabri'ye göre insan ile herhangi bir hayvanın azaları arasında sadece şekil benzerliğinden ötürü, bu türlerin tek bir kökten geldiklerine hükmetmek saçmadır. İnsan ile diğer varlıklar arasındaki en önemli fark, fiziki özellikler değil, mâhiyetlerindeki ayrımdır.[311] İnsan ile ara tür arasındaki fark, insan ile mevcut maymunlar arasındaki fark gibidir ve aralarındaki benzerlik sadece şekil yönündendir. Eğer bu benzerlik insanın "nefs-i natıka" (akıl) diye tabir edilen âli meziyeti noktasına varırsa, mahiyetlerde benzerlik oluşur. Darwinistlerin, deneysel anlayışlarının geçerlilik kazanması için insana evrildiği söylenen, insan gibi konuşan, insan gibi düşünen, insan gibi gülen bir maymun getirmeleri yahut da bunları yapacak bir fosil getirmeleri gerekir. Şayet bunları karşılayamıyorlarsa evrimcilerin, aklî istidlal, deney ve gözlem taraftarı olmadıkları ortadadır. Bununla birlikte Mustafa Sabri, kendi döneminde Mısırlı aydınlar arasında Darwinizmin etkili olduğunu belirtir. Hatta bazı âlimler arasında fikirlerinin kaynağını bilmeden, Hz. Âdem'in yaratılışını anlatan Kur'an ayetlerini evrim teorisine uygun olacak şeklide tevile çalışanlar da olmuştur.[312]

---

[310] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/279. Teoman Duralı Mustafa Sabri'nin belirttiği ara halkalardaki boşluk problemine değinmiştir: "Charles Darwin'in ortaya koyduğu teori, bütün boşluklarına ve açmazlarına rağmen, çağımızı baştan aşağı belirlemiştir. Bunu önemli ölçüde kendisini desteklemiş taraftarlarına -Darvincilere borçludur. Teoride, özellikle de onun temel direği durumundaki doğal ayıklanma ilkesinde ortaya çıkan boşluklar, çelişkiler, aykırılıklar ile ikirciklikler, işte bu taraftarlarca giderilmeğe çalışılmıştır… Şu var ki, gerek bu yeni ilke gerekse öbür bütün çabalarıyla Yenidarvincilerin, Darwin'in evrim teorisinde göze batan çarpıklıkları onarıp eksikleri doldurabildikleri pek şüphelidir.*"* Ayrıntılı bilgi için bk. Teoman Duralı, *Hayatın Anatomisi Canlılar Bilimi Felsefesi Evrim ve Ötesi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 255-256.

[311] Mustafa Sabri'nin insanın mahiyeti ile fiziki yapısı arasındaki farka temas etmesi önemlidir."Darwin, haddizatında mekanik yasalılıktan sapmak nevinden niyet beslememiştir. Canlı varolanların yeryüzündeki peydahlanışları ile yayılışlarının nedeni olarak görülen türlerin dönüşümleri olayını tamamıyla maddeci-mekanikci anlayış çerçevesinde kalarak izah etmeğe çaba harcamıştır. Bu çabası onun da beklemediği ters sonuc ortaya çıkarmıştır: Canlının, tümüyle fizik-kimya yasalılığına bağlı kalınarak açıklanamayacağı gerçeğini. İşte buradan canlıya mahsus 'uzvi/ organik' varlık alanı belirmiştir." Bk. Duralı, *Hayatın Anatomisi Canlılar Bilimi Felsefesi Evrim ve Ötesi*, 298.

[312] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/279-280. Mustafa Sabri'nin burada kast ettiği Ferit Vecdi Bey ve onun *Ezher Dergisi*'nde çıkan yazılarıdır. Ayrıca o dönemde Ahbaru'l-Yevm isimli gazetede yer alan bazı yazılar da vardır. Bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/280.

Darwin'in görüşlerinin deneye dayalı bilimsel bir düşünce sistemi olmadığı kanaatinde olan Mustafa Sabri, evrimle alakalı görüşlerin varsayım ve tahmin üzerine kurulu olduğunu vurgular. Çünkü ona göre, türlerin birbirinden doğumu ve dallanması duyu ve idrak ile elde edilen şeyler kapsamında değildir. Nitekim fosiller üzerinde yapılan araştırmalar ara türlerin gözlemlenmesi şeklinde olmamıştır. Bilakis ara tür olarak görülen ile ara türün iki ucundaki canlıların başlı başına müstakil bir tür olma ihtimali vardır. Bundan dolayı canlılar arasında benzerlik ne kadar çok olursa olsun, bu benzerlikten ötürü canlıların birbirinden intikalini gerektirecek bir zorunluluk yoktur. Eğer intikal söz konusu olursa deneyin sınırları aşılmış olur ve bu durumda sübjektif sanılar deney yerini alır.[313]

Mustafa Sabri, evrimcilerin soyu tükenmiş olan türlerin birbirinden türemelerini, gözlemleyemedikleri aynı zamanda halâ gözlemleyemeyecek olmalarının devam ettiği müddetçe, uzun bir zaman diliminde canlıların birbirinden türemesini (*tevâlüd*) tabiata atfetmenin, yani canlıların bir faili olmadan kendi kendine oluştuğunu düşünmenin akla ve onun temel prensiplerine aykırı olduğunu ifade eder. Çünkü bir faile ihtiyaç duyduktan sonra idrak kazanan bir şey her an faile muhtaçtır. Nitekim evrimcilerin tabii tevellüd (doğal seleksiyon) ile istidlal etmeleri de aleyhlerinedir. Canlıların evrimi ve çeşitlenmesinde illet-i gâiyye fikrine ulaşan (doğal seleksiyon canlıların hayatta kalabilmesi için bir illet ise) bir kimse mantıki bir hata içindedir. Çünkü canlıların bir nedenden ötürü (doğal seleksiyon) gelişmesi ve türlerin kendi kendine oluşması gibi bir mantık söz konusu olamaz.[314]

Mustafa Sabri, doğal seleksiyon olarak adlandırılan, güçlü olan canlıların hayatta kalıp, zayıf olanların yok olmasıyla neticelenen evrim sürecini mantığa ters olarak görür. *Nitekim güçlü olanlar zor şartlar altında hayatta kalabildiyse, bu türler de zor mücadeleler neticesinde zayıf olarak hayatta kalanlar olmalıdır*. Ayrıca Mustafa Sabri onlara idrakin nasıl oluştuğu sorusunu yöneltir. Zira idrak, harici etkenlerle mücadelenin sonucunda meydana gelemez. Hayat cansız varlıklardan türeyemeyeceği gibi, idrak de idraki olmayan bir şeyden türeyemez.[315]

Mustafa Sabri'ye göre modern insanın geçmiş insanlara göre gelişmiş olmasının ortaya çıkmasının nedeni tabii evrim değildir. Bilakis fikirlerin art arda

[313] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/282.
[314] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/283.
[315] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/284-285.

sıralanması ile ilim dallarının gelişmesidir. Ayrıca harici koşullar ile insanı öğrenmeye iten nedenler de insanı geliştirmiştir. Dolayısıyla bu tür terakkiler planlanmış gelişmelerdir ve doğal seçilim gibi bir teoriyle ilgisi de yoktur.[316] Ona göre, cansız varlıklarda hayat ve idrakin oluşmasının, hayat ve idraki o varlıklarda düzenleyen ve bunları kasten ona sevk eden bir fail olmadan, tabii gelişim yoluyla gerçekleşmesi de makul değildir. Bu noktada Leibniz'in düşüncelerini de aktaran Sabri, onun ve evrimcilerin fikirlerini karşılaştırır ve evrimcilerin kâinatın anlamından uzak fikirlerine karşı Leibniz'in eşsiz sırlarla dolu bu kâinatın "ezeli bir ahenk" barındırdığını itiraf etmesini daha anlamlı bulur. Tanrı âlemi meydana getirirken cüzlerin hepsini tek tek tanzim etmiş ve her birisi arasında bir ahenk var etmiş ve böylece külli ve cüz'i nizam arasında bir uyum sağlamıştır.[317]

Mustafa Sabri, evrim fikrindeki terakkinin kemâl derecesine doğru olduğunu da belirtir. Mekanikçiler, âlemin hareketlerinin ve düzeninin kendi kendine işlediğini düşünmeleri neticesinde tabiî kanunların her şeyi kuşattığı savunmuşlardır. Ancak bunun gibi evrim teorisinde ileriye doğru bir kemâl ve terakki fikri mevcuttur. Buna göre hem her şeyin tabiî kanunlar çerçevesinde olup bitmesi gibi bir mekanik anlayış söz konusudur hem de varlıkların halâ mekanik düzenin dışında evrilmeye devam ettiğini savunmak söz konusudur. Dolayısıyla canlıların bir taraftan tabiî bir mekanik anlayış içinde var olması diğer taraftan kemâl derecesine doğru yetkinleşmeye çalıştığını düşünmek tenakuz içeren bir durumdur. O, evrime karşı bu itirazın önemli bir tenkit olduğunu da vurgular.[318]

Tabiat bilginlerinin evrim hakkındaki görüşlerini de dikkate alan Mustafa Sabri, onların bazı fosillerdeki düzenli şekillerin, bugünkü sınıf, tür ve cinslerin geçmişte de aynen varlığına işaret ettiğini, bir türden başka bir türe geçişi ispat eden bir fosilin bulunmadığını belirttiklerini söyler. Buradan hareketle, ona göre zaten gelecekte türler arasında intikali ispat edecek bir fosilin keşfedilmesi de mümkün değildir. Eğer fosil mevcut türlerden birisine aitse onun fertlerindendir aksine mevcut

[316] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/285.
[317] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/285. Leibniz'in ezelî ahenk görüşü için bk. *Monadology*, çev. Suut Kemal Yetkin, (İstanbul: MEB Yayınları 1997), 12-13; Leibniz evrendeki her şeyi "monad" teorisi ile açıklar. Bu birbirleriyle tam bir uyum içinde olan monad adlı tözler arasında bir sıradüzeni vardır. Evren sıradüzenli tözlerin birleşmesiyle oluşmuştur. Ne olursa olsun monadlar birbirleriyle uyumlu tözlerdir, Tanrı onların aralarındaki uyumu daha başlangıçta düzenlemiştir. Bk. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma,* çev. Afşar Timuçin, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2010), 24-25.
[318] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/2278-279.

türlerin ikisi arasında bir türe aitse, onun keşfi iki tür arasındaki başka bir türe ait olma ihtimali taşır. Dolayısıyla ortada bir türden başka bir türe intikale işaret edecek bir ispat da yoktur.[319]

Mustafa Sabri, tabiatçıların ve Darwinistlerin Allah'ın varlığını inkâr için dayanak olarak gösterdikleri, âlemin şu anki kemâle ulaşabilmesi için milyonlarca yıl geçmesi gerektiği ve eğer ilahi bir kudret olsa, bu kudretin bu kadar uzun bir sürede yavaş yavaş bunları yapmasının anlamı olamayacağı şeklindeki iddialarına da cevap verir. Ona göre uzun zaman boyunca âlemin oluşması ilahi hikmet gereği mümkün olabilir ancak bu tekâmül ve gelişimleri tekmil eden bir müessir olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu sebeple, muhal olan bir şey ne kadar uzun sürerse sürsün, isterse milyarlarca yıl devam etsin, zamanın geçmesiyle mümkün bir statüye dönüşmez.[320]

Mustafa Sabri Müslüman aydınlar ile Darwinizm ilişkisine de değinerek modern Müslüman aydınların ayetlerden yeni şeyler çıkarmak için yaptıkları tefsirlerden çoğunu tefsirden ziyade tahrif olarak nitelendirir. Ona göre Mısır'da yayılan ve Darwin nazariyesine Kur'ân'dan delil getirmeye çalışan kimselerin yaptığı, tahriften başka bir şey değildir. Mesela onlar *"Ey iman edenler sizleri tek bir nefisten yaratan…"* (en-Nîsâ 4/1) ayetinde geçen "nefsin vahide" ibaresinin Hz. Âdem hakkında olmadığını iddia etmişlerdir. Hâlbuki Mustafa Sabri'ye göre, ayeti müteakiben "*ve onun eşini de tek bir nefisten yarattı. O ikisinden de erkek ve kadınlar çıkardı."* şeklinde gelmesi, bu terkipten maksadın Hz. Âdem (as) olduğunu kesin bir şekilde göstermektedir. Çünkü mananın '*Allah bizi bir tek maymundan yarattı ve ikisinden de birçok erkek ve kadınlar çıkardı'* şeklinde olmasına imkân yoktur. Ona göre nefs-i vahide ne olursa olsun, evrim nazariyesini insana tatbik etmek ve beşerin maymunlardan türediğini söylemek insanların tek bir nefisten yaratıldığıyla kesinlikle bağdaşmaz. Çünkü bu nazariyenin beşere tatbikinin manası bir insanın bir maymundan türediğini ve sonra da o insandan diğer insanların yayıldığı manasında değildir. Zira onlar türemiş tek bir nefse dönmektedirler.

[319] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/280-282.

[320] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/290; İzmirli İsmail Hakkı, yaratıcının varlığına yönelik şüpheler arasında saydığı ve tabiatta görülen nizamın aslında bir nazımla alakalı olmadığını, tabiatın kendi kendine bir düzen içinde daimi bir terakkiyle hareket ettiğini, tabiatın iyi olanı alarak kötüyü bıraktığı ve bu süreçte bir yaratıcıya ihtiyacın olmadığı şeklindeki şüpheye değinir. Ayrıntılı bilgi için bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm,* 310-311.

Hâlbuki onların görüşlerinin temeli, türemiş olan şeylerin aslının bir şahsa ait olmasına manidir. Ayet, nefs-i vahidenin beşerin yaratıldığı asıl anlamına gelmesi sebebiyle evrim nazariyesine ters düşmektedir. Ayrıca bu ibarenin Hz. Adem'e delil olmadığını söyleyenlerin iddiaları da geçersizdir. Çünkü Âdem'e delil olmasa bile ayetin nefs-i vahideye delil olduğu apaçıktır. Ayetteki nefs-i vahide Âdem ise bu durum nefsi vahide Âdem değildir görüşüne de aykırıdır.[321]

Mustafa Sabri'ye göre ayetlerde açıkça Âdem'in anasız babasız topraktan yaratıldığına değinilmektedir. Allah'ın onu yaratması ve meleklerin ona secde etmesini emretmesi arasında, ıslak toprağı tesviye edip ona ruh üfürmekten başa bir şey geçmemektedir. Onun kurgusuna göre, Adem'den önce bir maymun olma dönemi geçseydi, bu tesviye edilmiş toprağa ruh üfürdükten sonra olurdu. Bundan sonra ise Allah meleklere ara halka olan maymun için secde edin derdi. Bu haliyle de meleklerin secde ettikleri varlık da maymun olurdu.[322]

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın insanları tek bir nefisten Âdem'in eşini de o nefisten yaratması, sonra Âdemoğullarını erkek ve kadın olarak o ikisinden çıkarması, Âdem'i çamurdan yaratıp bedenini tesviye etmesi, insanın evrimine ve maymundan geldiğine ters düştüğü gibi böyle bir nazariyenin ispatını da imkânsız kılmaktadır. Ona göre Kur'an ayetlerinin bu nazariye ile uyuştuğunu iddia etmek de hurafeden başka bir şey değildir.[323] Bu doğrultuda Batılı psikoloji bilginlerinin insanla hayvan arasında türsel değil mahiyet ve tabiat farkı olduğunu belirttiklerini de ifade eden Mustafa Sabri, hayvan ve insan arasında aşılamayacak böyle bir fark varken ve Kur'ân-ı Kerim çok önceden insanın tekâmülü nazariyesini kesin delillerle nefyetmişken, bazı İslam âlimlerinin böyle bir şeye teşebbüs etmeleri kabul edilir bir şey değildir. Ayrıca insan ve maymun arasında ara halkanın arkeolojik kazılarla bulunacağını zannetmek de anlamsız bir uğraştır. Çünkü ne bulunursa bulunsun; bu şey, insanla hayvan arasında organik benzerlikten öteye geçemez. Bu da mantıkî olarak onların iddialarını ispat edemez. Zira insanı hayvandan ayıran husus onun

---

[321] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer tahte sultani'l-kader*, çev. İsa Doğan (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989), 17-18. Ayrıca Mustafa Sabri'nin değinmediği ancak klasik dönemde Müslüman düşünürler arasında Mevlâna (ö.1273), Câhız (ö.868), İbn Miskeveyh (ö.1030), İhvân-ı Safâ (10.yy. da ortaya çıkan topluluk) gibi isimler, evrim konusunda Darwin ve Lamark'ın görüşlerine yakın veya benzer fikirler öne sürmüşlerdir. Bu düşünürler insanın transformasyon yöntemiyle maymundan geldiğini ima etmiş görünmektedirler. Bk. Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 20-21,177.

[322] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer*, 18

[323] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer*, 19.

nefs-i natıka yani duyu organları ve azarında görülmeyen manevî bir özelliğe sahip oluşudur.[324]

Neticede Mustafa Sabri'ye göre en güzel sûrette yaratılan insan ile hayvan türlerinin en kötüsü ve en pisi maymun arasında nesebî yakınlık kurmaya çalışan bu nazariyeden daha iğrenç ve tiksindirici bir düşünce olamaz. Bu düşünce aynı zamanda insanlığa bir hakarettir. Ayrıca maymunların önce yaratıldıkları için insanlarla akraba olmaları gerekirken, insanların maymunlardan sonra olmalarına rağmen onlarla akraba olduklarını iddia eden bu kimseler, mantık hataları neticesinde rezil bir konuma düşmeyi de hak etmiştirler. Yani oluş sırasına göre insanların maymunlarla değil, maymunların insanlarla akraba olması gerekirdi.[325] Mustafa Sabri, mizahî bir dille örnek vererek de durumu eleştirir. Buna göre insan yavrusu doğumundan sonra en az bir yıldan önce ayaklanamaz ve bakımı gibi ihtiyaçlar iki seneden önce tamamlanamazken; maymun, doğduğu gün yürüyebilir ve çok kısa zamanda ihtiyaçlarını karşılayabilir. Darwinizme göre maymun neslinin bir devamı olan insan, veraset kanunun bir özelliği olarak alması gereken bu vasıfları nedense almamıştır.[326]

4.5. Pozitivizm ve Mucize

Batıda ortaya çıkan tabiat kanunları fikri ve mekanist doğa anlayışının bir getirisi olarak ilahi iradenin varlığı veya bu iradenin varlıklarla kesintisiz iletişimi denilebilecek olan ilahi inayet teorisi şüpheli hale gelmiş veya reddedilmiştir. Pozitivist düşüncede yer bulan ve kusursuz işleyen alem anlayışı, dinlerin ortaya koyduğu vahiy, peygamberlik ve mucize gibi olguları da tartışılır hale getirmiştir. Bu nedenle Mustafa Sabri pozitivizmin bir sonucu olarak mucize anlayışını kabul etmemesinin bir takım problemlere neden olduğunu ve ilahi irade ile mucizenin karşı karşıya getirilmesini tenkit etmiştir.

Sebep kavramının metafizik, kozmoloji, epistemoloji ve ahlâk bahislerini içine alacak şekilde bir zorunluluk fikri çerçevesinde anlaşılmasından doğan determinizm, İslâm düşünce tarihinde genel olarak *illiyyet*, Batı felsefesinde de *causalité* terimiyle ifade edilen sebeplilik fikriyle yakından ilgilidir. Ancak

[324] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-beşer*, s.20.
[325] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l- beşer*, 22.
[326] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/354.

determinizm, sebebin sonucu zorunlu olarak belirlediği veya gerektirdiği, yani sebep ile sonuç arasındaki bağın zorunlu olduğu düşüncesine dayanmakta ve bu düşünce her hadisenin bir sebebi olduğu şeklinde ifade edilen illiyyet fikrini bir ilke haline getirmektedir.[327] Diğer bir ifadeyle fiziksel evrendeki ve dolayısıyla da insanın tarihindeki tüm olgu ve olayların mutlak olarak nedenlere bağlı olduğu ve onlar tarafından gerçekleştiği ve doğanın nedensel yasalara tabi olduğunu savunan düşüncedir. Buna göre sırayla; a) hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağı ya da hiçbir şeyin mutlak olarak yok olup gitmeyeceği ilkesi, b) hiçbir şeyin koşulsuz bir biçimde ve düzensiz olarak ortaya çıkmayacağı ilkesinden meydana gelen bir görüş olarak determinizm, her şeyin kendisinin dışındaki başka bir şey tarafından yasalara göre belirlendiğini iddia eder.[328]

İlk olarak Demokritos, olayların nedensel bağlantılarından söz etmiş, Aristoteles ortaya çıkan her şeyin bir şeyden ortaya çıktığını söylemiştir.[329] Aristo âlemdeki hadiselerin maddî, formel, etken ve gāî olmak üzere dört sebeple meydana geldiğini ileri sürmüştür. Bu teoriye göre, mermer bir heykelin meydana getirilişinde mermer blok maddî sebep, heykelin biçimi formel sebep, heykeltıraş etken sebep, o heykelin ne maksatla yapıldığı ise gāî sebeptir. Bu görüşte maddî âlemdeki hadiseleri açıklamak için sebep fikrine müracaat etmek zorunlu hale gelmiştir.[330] İslam felsefe geleneğinde Allah'ı illet ve sebep olarak niteleyen İslâm filozofları Aristo'nun dört sebep teorisini benimsemişlerdir. Filozoflar tarafından zorunlu bir ilke olarak kabul edilen illiyet, zihni bir kategori olmasının yanında dış dünyada varlığı olan bir ilkedir. Farabi ve İbn Sina'nın temsil ettiği ekol bütün âlemi ilk sebepten zorunlu olarak nedensellik zinciriyle sudur eden bir sistem olarak düşünmüşlerdir. Onların sebep sonuç arasında zaman dilimi olmayan illetin bulunması halinde malulünde zorunlu olarak bulunması gerektiğini söyleyen sudur teorisi, âlemin ezelîliğini çağrıştırması, Allah'ın mutlak iradesini sınırlaması ve mucize ile çelişmiştir.[331]

---

[327] İlhan Kutluer, "Determinizm", *TDV İslam Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV yayınları,1994), 9/215-220.
[328] Ahmet Cevizci, "Determinizm", *Felsefe Sözlüğü*, s.223.
[329] Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* 124.
[330] Kutluer, "Determinizm", 9/215-220. Aristo metafiziği için bk. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması,* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 57-58. Ayrıca dört neden öğretisi için bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* 546.
[331] Demir*, Kelâmda Nedensellik,* 27-28.

Nedensellik bağlamında İslam geleneğinde Eş'arîlik, Allah'ın âleme doğrudan ve sürekli müdahalesine imkan vermiş ve âlemde var olan düzen ve olaylar asındaki ilişkiyi "adet teorisi" ile açıklamıştır. Arazların süreksizliği ilkesine dayanan bu görüş insan fiilleri dahil her olaya uygulanmıştır. Eş'arî'nin (ö. 936) ortaya koyduğu bu görüşü akli temele oturtmak için Bakıllanî (ö.1013) ve Cüveynî (ö. 1085) çaba harcamışlardır. Kelâmcılar, filozoflar tarafından savunulan determinist âlem anlayışı ve uluhiyyet karşıtı görüşleri eleştirmişlerdir. Bu gelenek Gazzâlî tarafından sürdürülmüş sebep ve sonuç arasındaki bağı zorunlu gören felsefi determinizm tenkit edilmiştir.[332]

Modern determinizm önemli ölçüde fizik biliminin 17. ve 18. yy. gelişiminden etkilenmiştir. Doğa bilimlerinin gelişmesiyle de nedensellik açıklık kazanmıştır. Descartes, evrenin ereğinin, Tanrı olduğu düşüncesindedir. Doğanın mekanikliğini, düzenini, işleyişini, yapısını ve yasalarını Tanrı'nın düşünüp isteyerek oluşturduğunu ve yarattıktan sonra artık doğanın, kendi kendine, zorunluluğa bağlı yasalarla işlediğini ifade eder.[333] Leibniz, ruh ile bedenin, doğa ile insanın, madde âlemi ile manevi alemin ilişkisini, Tanrı'nın ezelde kurduğu, ahenk içerisinde olan iki çalar saate benzetir. Ne zaman biri çalsa öteki de onun nedeni veya sonucu olmaksızın çalabilmelidir.[334] Hume ise nedenselliği eleştirerek nedenselliğin bir takım alışkanlıklar ve çağrışımlar olduğunu söylemiş, Kant, nedenselliği, düşüncelerimizin önsel biçimi olan kategorilere dahil etmiş, Mill ve Spencer ise nedenselliğin sadece deneyden geldiğini ve tümevarım yoluyla kazanıldığını düşünmüşlerdir.[335] Bu dönemde yaşanan, bilimsel devrimlerin ardından bilim adamları, gök cisimlerinin hareketlerinin sadece düzgün ve düzenli olmakla kalmayıp aynı zamanda matematiksel kesinlik ifade ettiğini keşfetmişlerdir. İnsan da dahil olmak üzere doğadaki her şeyin değişmez doğa yasalarına göre işlediği düşüncesi hakim olmaya başlamıştır.[336]

Son dönemin önemli pozitivist ve materyalist isimlerden olan Büchner'e göre tabiat kanunları asla değişmez. Bu kanunların hiçbir irade ve arzu ile münâsebetleri yoktur. Dışarıdan gelecek hiçbir tesire tâbi değildirler, ebedî ve

[332] Demir, *Kelâmda Nedensellik,* 18.
[333] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 240
[334] Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 81.
[335] Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* 124.
[336] Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, 240.

tabiatın tüm özelliğine sahiptirler. En önemsiz hâdiselerden en mühimlerine kadar kâinatta hiçbir şey yoktur ki, tabiatın kanunları neticesinde ortaya çıkmamış olsun. Eksiklik ve kusur etmez bir kesinlikle bütün haliyle maddeyi ve tabiatı hükmü altında tutmaktadır. Geçmişte izah edilemez gibi görünen birçok olaylar, mucize ve kerametler, tabiatüstü bir kuvvet tarafından vücuda getirildiği zannedilen bütün bu şeyler, bir takım keşifler sayesinde olmadığı, aksine bunların tabiatın henüz tanınmamış bazı kuvvetleri olduğu görülmüştür. Bilimin ilerlemesi karşısında bir takım ilahi varlıkların gücü yok olmuştur. Medenî milletler arasındaki bâtıl inançlar yerlerini bilime terk etmek zorunda kalmışlardır.[337]

Vahyin doğruluğu ve peygamberliğin teminatı da mucizenin varlığına bağlıdır. Peygamberlerin iddialarını ispat için ortaya koyduğu mucizelerin idraki duyular vasıtasıyla sağlanmaktadır. Pozitivist anlayışa göre de bilgi sadece duyularla elde edilir. Ancak pozitivist anlayış duyunun dışındaki mucize, peygamberlik, ahiret vb. olguları kabul etmemektedir. Mustafa Sabri pozitivizme hakim olan anlayışın, vahyi ve mucizeyi reddetmesini eleştirmiştir. Ona göre bu noktada Tanrıyı kabul etmek peşinden peygamberliği, peygamberliği kabul etmek de peşinden mucizeyi kabul etmeyi zorunlu olarak kabul etmeyi gerektirir. Bu bağlamda o, ispat için mucizeyi metafizik alana dahil ederek bilim ve tecrübeyi eleştirmiş, mucizenin tabiat kanunlarına aykırı olduğu yorumlarına ise katılmamıştır.

Mustafa Sabri, modern bilimin dayandığı tecrübenin eksikliklerini ortaya koyabilmek için, akıl ile tecrübeyi kıyaslamıştır. Bir şeyin "bilgi" olabilmesi için kesinlik bildirmesi gerekir ve bu nedenle "tecrübî bilgi" kesinliğe ulaştırmadığından bilgi sayılmaz. Onun düşünce sisteminde akıl tecrübeden üstündür bu yüzden aklî delil, tecrübî (deney-gözlem) delilden daha güçlüdür. Bu açıdan, dinlerde var olan "mucize" anlayışına yöneltilen eleştirilerin temel sebebi, bu olayın deney ve tecrübeye dayanmadığı iddiasıdır.[338]

---

[337] Büchner, *Madde ve Kuvve*, 145-146.

[338] Mısır'da, dini ilimlerin ve anlayışların yenilenmesi ve yeniden inşasının gerekli görüldüğü dönemlerde, Mustafa Sabri'nin modernist düşünür ve aydınlarda en fazla tartıştığı konulardan birisi de mucize konusudur. Dönemin getirdiği bu "yenilenme" düşüncesi, Batıda ilerleyen bilim ve teknik gelişmelerin hakimiyetiyle siyasi ve itikadi anlamda Batıyı taklidi de beraberinde getirmiştir. Batı'daki rasyonalizm ve pozitivizmin İslâm dünyasını etkilediği dönemde "peygamber" algısı üzerinden yapılan yeni "mucize" yorumlarına karşı Mustafa Sabri geleneksel din anlayışını savunarak, mucizenin akıl dışı ve imkânsız olduğu algısının hatalı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Mustafa Sabri'nin doğuda muhatap aldığı kimseler "modernist İslamcılar" dediği mısırdaki bir gurup aydındır. Bunlar içinde Muhammed Abduh (ö.1925), Cemaleddin Afgani (ö.1897), Muhammed Heykel

Mucize, peygamberlik ve yeniden dirilme gibi mevzular usûlü'd-dîn kitaplarının "sem'iyyât" başlığı altında zikredilir. Bu konular, Allah tarafından gönderilen, mucizelerle desteklenen ve mucizeleri mütevatir veya meşhur haberlerle nakledilen peygamberlerden duyma esasına dayanır. Peygamberlerin ve mucizelerinin varlığı ile ölümden sonra dirilmenin keyfiyeti gibi hususlar aklî istidlal ile değil, sem'î delil vasıtasıyla bilinebilir. Bu nedenle sem/işitme ile sabit olanın varlığı, akıl ile sabit olanın varlığından farklıdır. Akla göre Peygamberliğin var olmaması mümkündür. Nitekim peygamberliğin ispatı da ancak aklen değil naklî delille yapılabilir. İlahi haber olan vahiyle bir kimsenin peygamber olarak bildirilmesi durumunda nübüvvet artık *mümkün* kategorisine girer ve böylece nübüvvetin *mümteni* olma hali ortadan kalkar. Yani nübüvvet bu yöntemle akli alanın kapsamına dahil olmuş olur. Zira Allah'ın yalan söylemesi aklen imkansızdır. Nakille sabit olan meseleler sadece bu şekilde zorunlu olur. Yani Allah'ın varlığı öncelikle aklî delillerle ispat edilir sonra da O'nun varlığına dayandırılarak peygamberlik, ahiret ve sem'iyyât gibi konular ispat edilir. Arkasından, bunların vukuu ise mucizelerle desteklenen peygamberlerin, yalan söylemesi düşünülemeyen Allahtan gelen haberleri bildirmeleriyle ispat edilir.[339]

Mustafa Sabri, nübüvvetin zorunlu bir mesele olmadığı için bu meseleyi inkâr edenlere, peygamberliğin lüzumu dışında aklî delil getirmeyeceğini söyler. Ona göre peygamberlik, vücûb ve mantıkî zorunluluk ifade eden bir delile dayanmamakla beraber, çağdaşların bilimsel delil kabul ettikleri tecrübeye dayanan bir vakıadır. Lakin peygamberliği sadece peygamberin kendisi tecrübe eder. Başkaları ise onu peygamberlerin mucizesiyle deneyimler ve mucizelere şahit olmak peygamberlik

(ö.1956), Reşid Rıza (ö.1935), Zeki Mübarek (ö.1952), Farah Anton (ö.1922), Mustafa Merâgi (ö.1952), Mahmut Şeltût (ö.1963), Emin Hûlli (ö.1966) ve Ferid Vecdî (ö.1954) gibi düşünürlerdir. Bu sayılan isimlerden bir kısmını mucize anlayışları, bir kısmını evrimci anlayışları, bir kısmını akılcı din anlayışları, bir kısmını laikliği savunmaları, bir kısmını Kur'an'ı pozitivist yöntemle yorumlamaları nedeniyle, bir kısmını da kelâm ilmini yeterince önemsememeleri ve Kur'an tercümeleri nedeniyle eleştirmiştir. Bu eleştiriler bir bütün halinde değil ancak Mustafa Sabri'nin muhtelif eserlerinde yer yer geçmektedir.

[339] Mustafa Sabri, *el-Kavlu'l fasl beyne'llezîne yü'minûne bi'l-gaybi ve'llezîne lâ yü'minûn,* çev. Muhammed Uysal (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 54-55. Kelâm düşüncesinde akli hükümler üç kısma ayrılır. Bunlar vâcip, mümteni' ve muhaldir. 1. Vâcip."Varlığı zâtının gereği olan, varlığı zâtının aynı olan, var oluşunda başka bir sebebe muhtaç bulunmayan ve yokluğu muhal olan" demektir. 2. Mümkin. Varlığı da yokluğu da zâtının gereği olmayan ve zâtına nisbetle varlığı ile yokluğu eşit bulunandır. Allah'ın dışında kalan bütün varlıkların dahil olduğu mümkin var olmak için mutlaka bir sebebe muhtaçtır, bu sebep onun varlığını yokluğuna tercih eder. 3. Mümteni' "yokluğu zâtının gereği olan veya varlığı mümkün olmayandır. Allah'ın yokluğu, dört sayısının tekliği mümtenie örnek olarak zikredilebilir. Bk. İlyas Üzüm, "Hüküm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,(İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/464-466.

tecrübesinin yerine geçer. Bundan da mucizenin peygamberlikten ayrılamadığı anlaşılır. Aynı zamanda akli delil de tecrübî delilden üstündür. Zira aklî delil ile zorunlu olan Allah'ın varlığı sabit olurken; tecrübî delille zorunlu olmayan peygamberlik ispat olunur. Böylece varlığı zorunlu olmayan her şeyin ispatı, vücûbun altında bir derece olan tecrübî delille gerçekleşir. Ayrıca, modernistlerin materyalist felsefeyi, metafizik felsefeden daha üstün görerek "realist felsefe" diye adlandırmaları da bu yeni felsefenin üstünlüğü için yeterli değildir. Çünkü duyu bilgisinden daha kesin olan ve zorunluluk ifade eden şey vücûbun bilgisidir.[340]

Mustafa Sabri'ye göre Allah'ın varlığı ispatlandıktan sonra mucize ve ahiretin imkânını ispatlamak daha kolaydır. Zira o, Batılı bilginlerden Schleiermacher ve Ritscgl'in "mucizelere inanmak Allah'a iman etmenin ayrılmaz bir parçasıdır" dediklerini belirtir. Mustafa Sabri, Allah'ın kudretinin her şeyi kuşattığını ve O'nun aklî olarak mümkün olabilecek her şeye kadir olduğunu vurgular. Mümkünün içerisine, iki zıddın bir araya gelmesi, devr ve teselsül gibi aklî bakımdan muhal olan veya muhali gerektiren şeyler dışında her durum girmektedir. Mustafa Sabri, inkârcıların mucizeleri ve peygamberliği "mümkün" değil zannederek inkâr etmelerini ise şaşılacak bir durum olarak görmektedir. Onlar imkân ve muhali insanın kudretiyle kıyaslarlar hâlbuki bunlar Allah için basit işlerdir.[341]

Mustafa Sabri mucizeleri inkâr edenlerin durumunu tespit için bir benzetme yapar: Buna göre şayet bu âlem mevcut olmasaydı ve onlara "şu şekilde bir âlem var olacak denilseydi" böyle bir şeyin tasavvur edilemeyeceği şeklinde düşüneceklerini belirtir. Hatta onlar bu âlemi mucizelerin tasavvurundan daha güçlü bir şekilde reddederlerdi. Bu da mucizenin inkârının temelinde yanlış tasavvurların yattığını gösteren bir durumdur. Diğer taraftan Mustafa Sabri, aklı mucizelerin en büyüğü ve risaletin ilki olarak düşünür. Bu yüzden peygamberlerin elçi olarak gönderilmesi ve bu elçilerin mucizeler göstermesi bir tarafa insandaki akıl mucizesinin yaratılması ve insan türünün yaratılmışlar arasında akılla üstün tutulması, mucizelerden daha çok hayret verici bir durumdur.[342]

Mustafa Sabri'ye göre mümkinât deney ve tecrübe ile sınırlandırılamaz. Mümkinât, ancak aklın muhal gördüğü temel prensiplerle sınırlandırılabilir. Deney

[340] Mustafa Sabri, *Kavlu'l fasl,* 56.
[341] Mustafa Sabri, *Kavlu'l-fasl,*56.
[342] Mustafa Sabri, *Kavlu'l-fasl,* 59.

ve tecrübenin alanına mümkinât dâhil olamaz. Ayrıca mucizeyi inkâr edenler içinde yaşadıkları ve olgulara aşina oldukları için bu âlemin dahi bir mucize olduğunu idrak edemiyorlar. Kendi zamanlarında da bir peygamber yaşamadığı için onları göremediklerinden dolayı mucizeyi kabul etmiyorlar. Diğer taraftan, Batılı bilim adamlarınca yapılan buluşlar neticesinde "bilimin mucizeleri eski devrin mucizelerini geçti" tarzında peygamberlerin mucizelerini küçük görmek ve basite indirgemek cahilane bir tavırdır. Çünkü mucizeleri inkâr edenler doğal araçların dışına çıkamayan bilimsel araçlara ihtiyaç duymaksızın gerçekleşecek olağanüstü şeyleri tasavvur edemezler. Hakikatte vasıtasız gerçekleşen mucizeler en büyük bilimsel faaliyetlerden bile daha harikuladedir. Mucizelerin doğa yasalarını bozacağı düşüncesiyle onları kabul etmeyenler, mucizeyi tabii olaylar derecesine indirerek tevil etmeye çalışıyorlar. Hâlbuki mucize, kâinatın yasalarına uymadığı için böyle adlandırılır. Aksi halde gerçekleşen olaya mucize denilemez.[343]

Mustafa Sabri, Allah'ı kabul edip mucizeyi inkâr edenleri eleştirir. Onların hem bu düzenin yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmeleri hem de O'nun iradesi ve kudreti ile koyduğu bu düzeni değiştiremeyeceğini belirterek ilahi iradeyi sınırlandırmalarını mantıksız bulur. Örneğin, ateş tabiatının gereği olarak her şeyi yakar. Kâinatın düzeninin bu şekilde olması bizim için iyidir. Çünkü insanın günlük dünyevi ihtiyaçlarını gidermesi bu düzenin varlığına bağlıdır. Ateşteki bu prensipler Allah'ın dilemesiyle Hz. İbrahim kıssasında olduğu gibi değişebilir. Bunun nedeni ateşin bize olan konumu ile Allah'a olan konumunun farklı olmasıdır. Ateşin tabii hali neticede Allah'ın değil insanın faydasınadır. [344]

Mustafa Sabri tabiattaki düzenin Allah tarafından değiştirilmesini peygamberliğin delili olarak kabul eder. Ona göre mucizeler, Allah tarafından

[343] Mustafa Sabri, *Kavlu'l-fasl,* 60. Hume, mucizeyi doğa yasasının ihlali olarak değerlendirir. O mucizeyi, Tanrı'nın belirli bir iradesi ya da bazı görünmez etkenlerin müdahalesiyle doğa yasalarından birinin ihlal edilmesi olarak tanımlar. Ona göre, üzerinde tanıklık edilen olgu, mucize gibi nadiren gözlenmiş bir olguysa bu durumda ortaya birbirine zıt iki deneyin mücadelesi çıkar ki, bu deneylerden biri, kendi kuvvetine göre diğerini yok eder. Bk. David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Serkan Öğdüm, (Ankara: İlke Yayınevi, 1998), s. 121-122. Hume'un mucizenin olabilirliğine karşı ileri sürdüğü felsefi görüş kısaca bu kanıta dayanır: "İnsan tanıklığına otorite sağlayan sadece tecrübedir ve doğanın yasaları hakkında bize garanti veren de tecrübedir. Böylece, bu iki tecrübe birbirine karşıt olduğunda, birini diğerinden çıkarmaktan ya da taraflardan biri ya da öteki üzerinde, geride kalandan kaynaklanan güven içerisinden bir kanı edinmekten başka yapacak bir şeyimiz yoktur. Ayrıntılı bilgi için bk. Sedat Yazıcı, "Gazali ve Hume: Nedensellik ve Mucize Üzerine", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7/2, (2010).

[344] Mustafa Sabri, *Kavlu'l-fasl*,61.

konulmuş ancak istisnai düzen ve yasalardır. Dolayısıyla mucizeler Allah'ın kanunlarını yani sünnetullahı değiştirmediği gibi bilakis peygamberlere mucizeler verilmesi de sünnetullahın bir başka türüdür. Mucizenin imkânını kabul etmeyenler tabii kanunların değiştirilemez olduğunu iddia ederler, fakat bunlar, eşyanın tabiatından kaynaklanan dolayısıyla değiştirilmesi mümkün olmayan kanunlar olmayıp vaz' edilmiş kanunlardır. Yani bunlar, zorunluluk ve vücûb derecesinde değildir ancak âdî bir sürekliliği olan küllî olgulardır. Dolayısıyla değişime uygun olan bir şey aklen muhal olmaz. Bu külli olgular, tecrübeye dayanmakta olup, tecrübede ne kadar âdî/alışıldık olursa olsun, zorunluluk kazanamaz. Netice itibariyle tecrübe, mantıkî bir zorunluluğa değil sadece âdete ve alışkanlıklara delalet eder.[345]

Mustafa Sabri'ye göre mucizeyi inkâr eden kimseler ayrıca vukû bulmamış şeylerle muhal olan şeyleri birbirinden ayıramamaktadırlar. Muhâl, gayr-ı vâki olan şeyden daha özeldir ve gayr-i vâki olandan, olmasının asla mümkün olmayışıyla ayrılır. Vukûa gelmeye ve vukûa gelmemeye delalet eden soyut tecrübe, vaki olanın zorunluluğu ve vaki olmayanın imkânsızlığı ile ilgili bir hüküm veremez. Zira zorunluluk hakkında hüküm vermek tecrübenin değil aklın alanındadır. İmkânın alanı, vukûnun alanından daha geniştir. Burada beş aşama ortaya çıkar ki bunlar; imkân, vukû, zarûretu'l-vukû, ademu'l-vukû ve istihâletü'l- vukûdur. Tecrübe sadece vukû ve adem-i vukû (bir şeyin meydana gelmesi ve gelmemesi) hakkında bilgi verir, diğer üç kısımda ise hüküm veren akıldır. Bundan dolayı, bazen mümkün, tecrübeyle ulaşılamayacak bir şey olsa da imkânsız olmaz. Vukûa gelen bir şeye alışıldığı için bu, zorunlu da görülebilir. Örneğin ateşin yakma özelliği olan şeyleri her zaman yaktığını görmek, ateş ile yakmayı ayrılmaz bir bütün olarak algılamamıza neden olur. Ancak zorunluluk başka imkânsızlık başka bir şeydir. Bundan dolayı ateşin yakmaması imkânsız değildir fakat yakma durumu âdeten zorunlu görünebilir.[346]

---

[345] Mustafa Sabri, *Kavlu'l-fasl,* 62.

[346] Mustafa Sabri, *Kavlu'l- fasl,* 65. Mustafa Sabri burada Gazzâli'nin adet teorisinden ve onun kullandığı örneklerden hareketle kendi görüşünü destekler görünmektedir. Gazzâli'ye göre iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesela su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, güneşin doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasındaki ilişkide her hangi bir zorunluluk yoktur. Bk. Gazzâli, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2012), 163-166.

Mustafa Sabri, sonuçlar ile illetler arasındaki determinist anlayışı da kabul etmez. Ona göre, ateş ile yanma olaylarının peş peşe gelmesi nedenselliği zorunlu kılmaz. Çünkü her şeyde hakiki fail Allah'tır ve kâinatta O'ndan başka etken yoktur. Yanma işini ateşe, sönme işini de suya nispet etmek bir vehimdir. Zira tecrübe ve müşahede ile sabit olan şey sadece ateş ile nesnenin temasıyla yanmanın meydana gelmesidir ancak yanmanın faili ateş değildir. Ateş ile yanmanın her zaman beraber olması, failin ateş olduğuna delalet etmez. Bu nedenle illet görünmeyen bir şeydir ve müşahede ile elde edilemez. Bu durumdan anlaşılan şey, birçok kişinin tecrübe ve müşahede ile sabit olduğunu zannettikleri olguların çoğunun esasında vehimlerden ibaret olmasıdır. Mustafa Sabri, Malebranche'ın[347] İslam kelâmcılarıyla "illiyet, deverânla sabit olmaz" prensibinde aynı kanaatte olduğunu belirtir. Mustafa Sabri, Hume'un de mucizeleri inkârına rağmen eşya da kanunlar ve sebeplerin görülmediğini, görülenin olaylar ve sonuçları olduğunu itiraf ettiğini belirtir. Hume'a göre de görmediğimiz halde nedensellik ve zorunluluktan bahsetmemizi gerektirecek bir durum yoktur. Örneğin, bilardonun iki topuna da vurursak ikinci top da hareket etmeye başlar. Algılarımızla gördüğümüz sadece bu kadardır. Bu hadisede, bir olayın önce diğerinin ise sonra gelmesinden başka bir şey yoktur. Bunu gibi, şekerin neden tatlı, tuzun neden acı, zehrin neden öldürücü, ateşin neden yakıcı olduğunu bilemeyiz. Dolayısıyla olaylar bize sebepleri ve illetleri değil sadece oldukları hâli gösterir. [348]

Mustafa Sabri, mantığın, bir şeyin başka bir şeyle deveranı ve sürekli onunla olmasının, bu ikisi arasında illet-malul ilişkisi olduğunu bize göstermediğini söyler. Birliktelik bağı ve bunun sürekliliği, illiyet ve maluliyet ilişkisinden başka bir durumu ifade eder. Bu da her şeyin, asıl faili olan Allah'ın, yanmanın illeti olmasından kaynaklanır. Diğer yönden, zehir görmeyen kişi onu görünce bunun insanı öldürdüğü aklına gelmez ve onu yemekten kaçınmaz. Bütün bunlar bize eşyanın özellikleri arasında üç sayısıyla teklik, dört sayısıyla çiftlik arasında olduğu gibi birbirinden ayrılmayacak aklî bir gerektirme/telâzum yoktur. Bu nedenle kişi tecrübeye gerek duymadan sayılar arasındaki telâzum nedeniyle üç kere üçün dokuz

[347] Malebranche'ye göre "illet-i hakikiye ancak birdir, çünkü İlah-ı hak birdir. Tabiat ve eşyanın her birindeki kuvvet, Allah'ın iradesinden ibarettir. 'İlel-i tabî'iyenin hiçbiri 'İllet-i hakikiye değil, cümlesi 'ilel-i muidde (ve vesâil) olup Hâlık-ı tabî'atın şu veya bu husus, şu veya bu tarzda icrâ-yı te'sîrine vesile demektir." Bk. *Metâlib ve Mezâhib*, 189.
[348] Mustafa Sabri, *Kavlu'l- fasl,* 66-67.

olduğunu bilir. Bunlar aklî esaslar üzerine bina edilen zorunlu matematiksel konulardır. Diğerleri ise delaleti zorunluluk derecesine ulaşmayan ve aksi akıl tarafından imkânsız görülmeyen, tecrübeye dayanan tabiata dair meselelerdir. [349]

Mustafa Sabri, Hume mucizeleri inkâr etse de, görüşlerinin mucizelerin imkânsızlığını ileri sürenlere güçlü bir itiraz olduğunu belirtir. Ancak o, insan zihninin hayatın olağan akışı esnasında illet-malul ilişkisini çok sorgulamadığını, bunların alışkanlık olduğunu düşündüğünü ancak doğada var olan olağandışılık anında zihnin hemen bunların nedenini merak ettiğini belirtmiştir. İşte bu olağandışı hareketlilik, Mustafa Sabri'ye göre Hume'un fark edemediği "mucize" denilen şeydir. Hume'a göre insanlar tecrübe ve alışkanlığa göre illet olan şeyleri gördükleri zaman bu illete uygun olan malulün ortaya çıkacağına hükmederler. İnsanların genel olarak cisimlerin yeryüzüne düşmesi, bitkilerin büyümesi, türlerin doğum ve tenasül yoluyla çoğalması, bedenlerin gıdalarla büyümesi gibi tabiat olaylarında herhangi bir problem ve anlaşmazlık görmezler. Dolayısıyla insanları malulün dışında bir şeyin takip edeceği herhangi bir illetin olmasına zihni ikna etmek zordur. Fakat deprem veya alışılmamış bir musibet gelirse, bunun görünmeyen ama akıl ve iradeye sahip bir güç tarafından olduğuna insan aklı hemen meyleder.[350]

Mustafa Sabri, ayrıca mucizeleri Allah'ı inkâr edenlerin kabul etmediğini de vurgular. Onlar Allah'ı inkâr ederken dayandıkları âlemin düzeni prensibinden hareketle mucizeyi kabul etmezler. Ona göre, Büchner gibi âlemin düzeninin tesadüf ve kaos olarak görenlerin mucizeyi, inkâr etmelerini büyük bir tutarsızlıktır. Zira mucize tabii kanunlara tabi değildir ve ayrıca âlemde kaos olduğu kabul edilecek olsa da mucize de imkân dâhiline girer. Dolayısıyla âlemin kaos veya tesadüf sonucu oluştuğunu savunanların mucizeyi aklen kabul etmeleri kaçınılmaz bir zorunluluktur.[351]

Mustafa Sabri, mucizeyi inkâr edenlerin doğa kanunları diye isimlendirdiği yasaların da değiştirilebileceği görüşündedir. Zira ona göre adı geçen kanunlar eşyanın tabiatından doğmuş değildir ve bu yüzden değişmeleri imkânsız değildir. Onların kanun diye isimlendirilmeleri zaruret ve vücûb derecesine varmayan sıradan

[349] Mustafa Sabri, *Kavlu'l -fasl*,70.
[350] Mustafa Sabri, *Kavlu'l -Fasl,* 71-72. Hume'un görüşleri için bk, David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma,* s.41-43. Ayrıca nedensellik için bk. David Hume. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976), 22-24.
[351] Mustafa Sabri, *Kavlu'l-fasl,* 73.

bir süreklilik içerisinde normal olarak devam edegelen külli meseleler olmalarıdır. Bu yüzden de bunların zıtlarının oluşması aklen imkânsız değildir. Çünkü bu tür meseleler tecrübe üzerine kuruludur. Tecrübe ise; her ne kadar sonuçları süreklilik içerisinde olsa da zorunlu meselelerin kendisine dayanaklık etmesi için yeterli değildir. Çünkü tecrübe, sebep ile sonuç arasında zorunlu mantıksal ilişkiyi değil âdeti, normal işleyiş ve ilerleyişi gösterir. Kanunun gerçekleşmesinde zaruret yoksa sürekliliğin normal işleyiş içinde gerçekleşmesi de peş peşe ilerleyen durumu kanun diye isimlendirmek için yeterli olmuyorsa bu durumda tabiat kanunlarından bahsetmek doğru olmayacaktır.[352]

Mustafa Sabri mucizeyi veya nübüvvet ile birlikte mucizeleri inkar edenlerin akli imkan dahilinde olan meseleleri de inkar etmelerinin çok garipsenecek bir durum olduğunu ileri sürer. Zira ona göre nübüvvet ve mucizeleri inkar edenler bunu yaparken imkan ve imkansızlığı, gökleri ve yeryüzünü toptan yıkıp yeniden inşa edebilecek olan ilahi kudreti değil de insanın güç ve kudretini esas alarak yapmaktadırlar. Eğer bu kâinat mevcut olmasaydı ve mucizenin varlığını inkar edip onun mümkün olabileceğini tasavvur etmeyen kişiye bu âlem yaratılacak denseydi vereceği cevap bu durumun tasavvur edilemeyeceği şeklinde olacaktı. Bu durumda o kişinin kainatın yaratılabileceğini tasavvur etmeyi inkar etmesi aynı kişinin mucizeleri inkar etmesinden daha şiddetli olacaktı. Zira kâinat varsa, bu kainatı yoktan var eden bir kudret vardır ve ona kainat içerisindeki cüzi eşyayı değiştirmek son derece kolaydır. Mustafa Sabri'ye göre, kâinatı yaratan sonsuz kudretin ondan her hangi bir şeyi kaldırmak veya ona her hangi bir şey eklemekten aciz kalamayacaktır.[353]

Mustafa Sabri, peygamberliği de olağanüstü bir hâl olarak görür ve bundan dolayı ona göre peygamberlik haddizatında bir mucizedir. Bu, peygamberlere vahiy gönderilmesi ile başladığı için vahye muhatap olmak zaten mucizevi bir olaydır. Ona göre peygamberlerin peygamberlikleri öncelikli olarak kendilerine yapılan vahiy ile başlamaktadır. Vahiy kendisi her ne kadar muarızlarına meydan okuma (*tehaddi*) ile birlikte bulunmaması sebebiyle bir mucize değil ise de harikulade olması açısından bir mucizedir ve mucize inkârcıları mucizeleri harikulade olmaları açısından inkar etmektedirler. Ona göre peygamberliği kabul edenlerin aynı zamanda mucizeyi kabul

[352] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 4/30.
[353] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 4/26-27.

etmemeleri şaşılacak bir durumdur. Zira peygamberliğin olmazsa olmaz şartı mucize gösterebilmektir.[354]

Mustafa Sabri'ye göre mucize inancı üç esas üzerine kurulur: İlki, mucizeyi yaratanın peygamber değil Allah Teala olduğuna ve bunun aklen muhal olmaması hasebiyle kudreti ilahiye haricinde olmadığı esasına dayanır. İkincisi, haddizatındaki imkânından başka vukuuna dair Allah'ın kitabı Kur'an'ı Kerim gibi hakkında yalan tasavvurunun aklın caiz görmediği bir şehadetle doğrulanmış olduğuna bina eder. Zira tarih, tekzib ve hata edebildiği halde, Allah için yalan ve hata tasavvuruna imkân yoktur. Nitekim Allah'ın haber verdiği bir şeyin doğruluğu hakkında aklen bir mani bulunmadığı halde, bir kimse "aklen mümkün değildir" veya "kudreti ilahiye, icadına yeterli gelmez" diyerek, şüphe etse inkâra düşmüş olur. Bu iki esas, mucize dışında, Kur'an kıssaları ve ahiret ahvaline dair haberler hakkında da geçerlidir. Üçüncüsü ise peygamberlerin nübüvvetlerini mucize ile iddia etmeleridir. Bunlar, hidayete olan davetlerinde insanların güvenini sağlamak için mucizelere olan ihtiyacı ortaya koymaktadır.[355]

4.6. Din-Bilim İlişkisi ve Pozitivizm

Modern inkârcı akımların deney-tecrübe eksenli pozitivist anlayışları neticesinde Batı dünyasında dini ve dine dair unsurları reddetme yönelimleri olmuştur. Materyalist ve pozitivist bir şekilde düşünen Batılı düşünürlerin dine karşı yürüttükleri saldırıların temelini din-bilim uyuşmazlığı iddiaları oluşturmaktadır. Örneğin Hıristiyanlıktan geriye kalan ne varsa yıkmaya çalışan Comte'un, din ve metafizik bütün unsurlarından arındırılmış yeni bir modern bilim ve hümanist kültürün teorisyeni olarak ortaya çıkmış pozitivist anlayışı [356], diğer taraftan Spencer de olduğu gibi pozitivistlerin din vakıaya dayanan bir hakikattir, sadece toplumsal bir ihtiyacı karşılar şeklindeki yaklaşımları, dini sadece toplumsal ahlak çerçevesinde gerekli görmüş ve hayatın diğer unsurlarından koparmıştır. Ayrıca fizik biliminin 17. ve 18. yy.da gelişimine bağlı olarak, doğa bilimlerinin ilerlemesiyle determinizm ilkesi fizik ve sosyolojik alanda hakimiyet kurmuştur. Descartes, evrenin ereğinin Tanrı olduğunu düşünse de, doğanın mekanikliğini, düzenini,

[354] Mustafa Sabri, *Kavlu'l- fasl,* 74.
[355] Ahmet Özvarinli, "Batıdaki Nübüvvet Karşıtı Görüşler Hususunda Mustafa Sabri Efendi'nin Tavrı", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez-Burhaneddin Kıyıcı, (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 355-653.
[356] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 386.

işleyişini, yapısını ve yasalarını Tanrı'nın düşünüp isteyerek oluşturduğunu ve onu yarattıktan sonra da artık doğanın, kendi kendine ve zorunluluğa bağlı yasalarla işlediğini ifade ederek deist bir din anlayışına kapı aralamıştır.[357] Batıda gelişen tabiatçı ve mekanist düşünceler, materyalizm ve pozitivizm altında evrim düşüncesine de yansımıştır. Darwin'in evrim teorisini ortaya atmasıyla birlikte, türlerin mekanist bir şekilde işleyen doğal seçilimle oluşması fikri, başta yaratma olmak üzere dinin temel iddialarına şüpheyle bakılmasına neden olmuştur.

Mustafa Sabri, dinin bilim ve tecrübeye dayanması gerektiği aksi halde bir gerçekliğinin olmadığı, din ile aklın bir araya gelemeyeceği şeklindeki pozitivist düşünce ve yaklaşımları doğru bulmaz. Ayrıca evrim ile ortaya çıkan din karşıtı söylemleri, dinin ahlak olarak gerekli olduğu ancak bunun dışında toplumdan uzak tutulması gerektiği düşüncesini kabul etmez. Determinist kozmos anlayışının dine yer bırakmadığından hareketle mekanizm fikrinin deizme ya da agnostisizme yol açması nedeniyle, diğer taraftan dini ya da dini inancı dışlayan bir ahlak anlayışını savunan hümanizm düşüncesini inkarcı düşünceler olarak görür ve bunlara karşı reaksiyoner tavır sergiler.

Mustafa Sabri, dinin temelinin akıl ile inşa edildiği kanaatindedir. Ona göre akıl, din için en önemli yardımcı ve destekçidir. O, klasik kelâm âlimlerinin aklın değerini belirtmek için açıkça; "aklî delil, naklî delil ile tearuz ederse, akıl tercih edilir ve nakil tevil edilir" dediklerine işaret etmektedir.[358] Bu bakımdan o, din ile akıl arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu düşünür. Aklın konumu ve değeri bu mütefekkir için en yüksek seviyededir. Nitekim insanı da "dini olan canlı varlık" şeklinde tarif eder. Ona göre dinin özü, insanın yaratıcısını inkâr etmemesi ve onun

[357] Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 240.

[358] Mustafa Sabri *Mevkıfu'l-akl,* 2/36. Mustafa Sabri bu mantık örgüsüne "akıl nezdinde imkânsız olan bir şey, İslam nezdinde de imkânsızdır" şeklinde yaklaşır. Ona göre İslam dininin aklı öne çıkarmasından maksat İslam'ın akla gösterdiği ihtimamın bir neticesidir. Zira İslam akla gösterdiği ihtimamla Hristiyanlık gibi akıl-inanç problemi yaşamamıştır. Çünkü İslam'ın inanç esaslarında salt akla engel bir durum söz konusu değildir. Yoksa onun, akla göre doğru olan her şeyin naklin önüne geçtiği gibi bir düşüncesi yoktur. Onun akıldan kast ettiği şey salt akla göre imkânsız durumlar için geçerlidir. Bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/35-36. Aklî delil-naklî delil vurgusu kelâmcılar tarafından kategorize edilmiş ve aklî bir delilin kesin olabilmesi için bütün öncüllerinin zarûriyyât veya yakiniyyât türünden oluşması gerektiği söylenmiştir. Böyle bir delil ise "burhân" adını alır. Aklî deliller içinde kesin olanı sadece burhandır. Naklî delilin kesin olabilmesi için hem sabit oluşu hem de manaya delâleti kesinlik arz etmelidir. Bu durumda mütevâtir habere dayanan her naklî delil sübût açısından kesinlik taşır. Bu şarta ilâve olarak mütevâtir haberin manaya delâleti de açıksa, yani anlaşılma güçlüğü taşımıyorsa buna dayanan her naklî delil kesinlik kazanır. Bk. Ali Bardakoğlu, "Delil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/136-138.

hâkimiyetini kabul etmesidir. İnsan hayvandan arzularını kontrol etmesi yönüyle ayrılır. Bundan ötürü insan, nefsinin basit ve süfli isteklerine dini inancı sayesinde karşı koyabilir. İnanç insana fıtrata uygun bir yaşam ve faziletli davranışlar sergilemeyi öğretir. Bu sebeple inancı olmayan bir kişinin fıtratı bozulmuştur ve o, fazilet hasletlerinden uzak kalmıştır.[359]

Mustafa Sabri, din ile akıl arasındaki çatışma meselesini ise temelde Hristiyanlığa özgü bir tartışma olarak görür ve Hristiyanlığın akılla uyuşmaması neticesinde inkârcı akımların güçlendiğini belirtir. Ona göre İslam dünyasında bu tür bir çatışma vaki olmamıştır, ancak Batı taklitçilerinin düşüncelerinde ise bu vardır. Bu taklitçiler, Batılıların dinlerinde olan çatışmayı İslam'a da yormuşlardır. Dinlerin akla muhalif olduğu iddiasına gelince bu, İslam dini söz konusu olduğunda tutarlı ve doğru bir iddia değildir. Ayrıca dinin aklı aşan ve akıl üstü bir yapı olduğunu ifade edenlerin iddiaları da yanlıştır. Batılılar dini konular da ya aklı önemsememişler ya da dini, tecrübeye aykırı diye tamamen inkâr etmişlerdir. Hâlbuki İslam âlimleri en önemli felsefi konulardan birisi olan "Allah'ın varlığı" gibi ispata dayalı olan zor bir meseleyi aklî ve mantıkî bir yöntemle açıklamışlardır.[360] Diğer yönden dinin deney ve tecrübe alanı dışına çıkması, dinin değil maddiyat alanıyla sınırlı olan deney ve tecrübenin bir kusurudur. Din için mutlaka bir tecrübe gerekliyse o da ancak ilahi bir lütuf olan akıl vasıtasıyla elde edilir. [361]

Mustafa Sabri'ye göre bazı Batılı materyalistler ve filozoflar, Hristiyanlığın akıldan uzak, ulûhiyetle iç içe olan nübüvvet anlayışları neticesinde diğer dinleri de genelleyerek akla aykırı olarak görmüşlerdir. Hatta onlar, akılla uyuşmadığını düşündükleri peygamberlik anlayışı nedeniyle nübüvveti inkâr noktasına gelmişlerdir. Yahut inancı akıldan üstün kabul ederek inkârın üzeri örtülmeye çalışılmıştır. Mustafa Sabri öncelikle bu tarz bir yaklaşımın ne dinlerin ne de filozofların faydasına olmadığını belirtir. Ona göre böyle bir durum felsefenin ve dinin hakikati konusunda şüpheciliğe kapı aralamış, böylece şüpheci fikirler dinlere ve filozoflara zarar vermiştir. Diğer taraftan Hristiyanlığın akıl ile uzlaşmaması sonucunda Batılı filozoflar, aklî-felsefî bir din arayışına girmişlerdir.[362] Müslüman

[359] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/13-14.
[360] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/17-19.
[361] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 1/60.
[362] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/20.

âlimler Allah'ın varlığını akli delillere dayandırırken, Hristiyanlar akıl ile dinlerini karşılaştırdıklarında dinlerinde ciddi bir temel bulamamışlar ve bunun neticesinde aklı küçümseyerek tecrübi delilleri önemsemişlerdir. Böylece dini konuları akıldan uzak tutmaya yönelmişlerdir.[363]

Mustafa Sabri'ye göre, Batılı bilim adamları arasında, bilimi tercih edip Tanrıyı inkâr edenler, bilimi hafife alıp Tanrıyı reddedenler, peygamberlik ve ahireti kabul etmeyip Tanrıyı kabul edenler ve peygamberliği kabul etmeksizin Tanrının ve ahiretin varlığını kabul edenler de vardır. Hâlbuki İslam âlimleri bu anlayışlardan hiç birisi benimsenmemiş; akıl, nakil ve tecrübe arasında bir çatışmaya mahal vermemiştir. Bunun neticesinde İslam, felsefî bir din olarak değil, İslam felsefesi denilen kendine özgün bir felsefeye sahip bir yapı olarak akıl ile bağını sürdürmüştür.[364] Ona göre Hristiyanlıktaki bazı hususların akla uygun olmamasından, diğer dinlerinde de akla uygun olmadığı gibi bir sonuç da çıkarılamaz. Zira İslam akıl dinidir. ve akıl nezdinde imkânsız olan bir şey İslam nezdinde de öyledir. Öyle ki İslam düşünürleri, akla gösterdikleri ehemmiyet yüzünden aklî bir bilim dalı olan Kelâm ilmini kurmuşlardır.[365] Kelâm ilminin kuruluşundan sonra İslam âlimleri arasında aklı ve mantığı küçümseyen hiçbir kimse de çıkmamıştır. Nitekim onlar Allah'ın varlığını aklî olarak ispat etmeye çalışmışlardır. Din ise bu bakımdan en güçlü aklî delillerin varlığına dayanmaktadır. [366] Ancak kelâm ilminin değerli olduğu dönemlerde akıl dinin dayanağı olarak kullanılmışken, dinin değersizleştiği ve Batı karşısında gerilemenin başlamasıyla aklî delillerden daha ziyade modern anlayışların bazı Müslüman aydınlar tarafından akla yeterince değer verilmeyip onun yerine duyu ve tecrübeye dayalı anlayışlar önemli görülmüştür.[367]

Bilim ve aklın dinden uzak tutulması gerektiği fikirlerini tutarsız bulan Mustafa Sabri, Allah'ın varlığını ikrar eden ve O'nun en değerli mahlûku olan aklın,

---

[363] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/20-21.
[364] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/23-24.
[365] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/33-34.
[366] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 1/142-144.
[367] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 1/86. Mustafa Sabri'nin burada bahsettiği, akla yeterince değer vermeyen ve tecrübe ve deneyi benimseyen kişiler; Muhammed Ferid Vecdi, Abbas Mahmut Akkad, Farah Anton ve kurucusu olduğu *el-Câmia* dergisi yazarlardır. Bk. *Mevkıfu'l-akl,* 2/62-66. Bu kişiler peygamberlik ve mucize gibi konularda modernist ve pozitivist yorumlarda bulunmuşlardır. Örneğin Muhammed Heykel'in Hz. Peygamberin mucizelerini akli bir zemine indirgeyerek modern bir tarzda yorumlamasını Mustafa Sabri tenkit etmektedir. Bk. Mustafa Sabri *Kavlu'l-fasl,* 120.

aynı zamanda dini inkâr etmesini tasavvur edilemez olarak görür. Akıl, Allah'ın varlığını vacip kıldıktan sonra Allah'a karşı boyun eğme manasına gelen dini de zaruri olarak kabul etmektedir. Dinin, akıl ve bilimle bağdaşmadığını savunmak keyfi bir ön kabulden ibarettir. Nitekim onlar, dinin esasının aklî ve bilimsel bir dayanağı olmadığını iddia edip sonra Allah'ın varlığının aklî deliller üzerine inşa edildiğini kavramalarının ardından dinin temelinin akla dayandığını itiraf etmişlerdir. Diğer taraftan onların, dinin kaynağının akıl olsa bile bilime dayanamayacağını söylemeleri mantıkî açıdan değersizdir. Onlara göre zaten bilim, deney ve tecrübe ile teyit edilmediği müddetçe salt akla dayanmaz. Bu bakımdan dinin esasını deneyle ispat etmek mümkün değildir zira Allah'ı deneyle tecrübe eden hiçbir kimse yoktur. Dolayısıyla Mustafa Sabri'ye göre akıl ve bilimi, dinden uzak tutma iddiası tutarsız ve çelişkilidir.[368]

Dinin, kaynağının ve esaslarının araştırılmadan kutsal kitaplarda varit olan metinlere teslimiyet üzerine kurulu olması eleştirilerini doğru bulmayan Mustafa Sabri, dinin dayanağının sadece yazılı metinlerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda aklî olduğunu da vurgulamaktadır. Zira ona göre akıl, dinin en önemli ve kuvvetli dayanağıdır. Hâlbuki Batılı bir kısım bilginler, bu dayanağı çürük göstermek için hem dine hem de akla saldırmaktadırlar. Bunun neticesinde dinin aklî olamayacağını ve dinin esaslarının makul esaslar olmadığını iddia etmek bir zihin karışıklığı neticesidir. Zira bir şeyin makul olmaması farklı, mahsûs olmaması farklı şeylerdir. Ayrıca insan, diğer canlılardan duyuları ile değil, aklı ile ayrılan bir varlıktır.[369]

Mustafa Sabri, Batılılar, mantıki delile ve akla göre inanç sistemi kuramadıklarından Hristiyanlığın akılla yollarını ayırmasını doğal bir süreç olarak belirtir. Bundan dolayı onlar, ilmin sınırını belirlemede makûlâtı ilim dairesinden çıkartarak dini akıldan uzaklaştırmışlardır. Onlar din ile dünya hayatının maslahatını sağlayacak bir bağ kuramamışlar ancak Spencer' da olduğu gibi dini sadece

[368] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/65-66. Mustafa Sabri'ye göre tecrübe taraftarları Allah'ı tecrübe ve müşahede yoluyla bulsalar hatta görüp dokunsalar dahi onun Allah olduğunun garantisi veremezler. Çünkü o, şeytan, melek veya hiç bilinmedik bir varlık olabilir. Her ne bulunursa bulunsun onun vacibü'l vücut olduğu ispat edilmedikçe o varlığın Allah olduğu kanıtlanamaz. O varlığın vacibü'l-vücûd olduğunu ise sadece akli delille bilebiliriz. Bk. *Mevkıfu'l-akl,* 1/396.

[369] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/67-68. Mustafa Sabri'nin akla saldıran kişilerden kastı üst başlık olan isbât-ı vâcib bölümünde değerlendirdiğimiz Kant ve Hume gibi filozoflardır.

toplumsal ahlakın tesis edicisi olarak görmüşlerdir.[370] Ancak söz konusu İslam dini ise bütün inanç ve ilkelerini akıl üzerine inşa etmiş ve kelâm ilmi gibi aklî ve nazarî deliller üreten bir ilim geleneği kurmuşlardır. Mustafa Sabri'ye göre bilgide yakîn derecesi akıl ile elde edilebildiğinden, aklı kullanmayan bir din, bilginlerin dini değil olsa olsa avamın dini olabilir. Bundan dolayı İslam, inanç konularında aklî yakîne ulaşmayı hedeflemiş ve bununla inancın temelini inşa etmiştir. Ayrıca İslam, aklî temel üzerine kurduğu inancın temel ilkelerinde avam ve havas ayrımını kabul etmez ve İslam inancı her insanı kuşatıcı bir mahiyete sahiptir.[371]

Mustafa Sabri, materyalist ve pozitivist bir şekilde düşünen Batılılar tarafından dine karşı yürütülen saldırıların temelini dinin bilimle uyuşmadığı şeklindeki iddialarına karşı çıkar. Nitekim dinin bilimle uyuşmadığı düşüncesi, İslâm dünyasında da batı taklitçileri tarafından dile getirilmiştir.[372] Hâlbuki ona göre, din ile bilim farklı şeylerdir. İster bilim olsun ister din olsun ancak kendi sınırları içinde anlamlı ve tutarlı olabilir. Çünkü modern bilimin kapsamı dışında olan ve aklın sınırları içinde yer alan vücûb, istihâle, mümkün gibi konular vardır. Bundan dolayı din, akla dayanır veya aklın imkân alanına girer ve temelini tecrübeye indirgemeyen bir metodu benimser. Bu noktada din ile bilimin uzlaşmaması neticesi ile dine menfi yaklaşmak doğru değildir.[373]

Mustafa Sabri, pozitivistlerin dine ihtiyaç duymadan geliştirilebilecek olan ahlak anlayışlarını da eleştirir. Ona göre, ahlakı ayakta tutabilecek olan tek unsur dindir. Çünkü dinî hassasiyet ve duygular diğer bütün duygulardan güçlüdür. Öyle ki din hem zahirî hem batınî yönü olup bireyi ve toplumu kuşatıcı ayrıca maddi ve manevi kanunlarla desteklenen bir yapıdır. Buna karşın sadece bilimsel ahlakın tesiri,

---

[370] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/107-108. Pozitivist düşünür olan Herbert Spencer'e göre din hurafe olarak telakki edilebilecek bir yapıdır. Bk.Elmalılı, *Metâlib ve Mezâhib*, 308-309. Ayrıca pozitivizmin kurucusu Auguste Comte, bilgiye ancak bilimsel metotlarla ulaşılacağını savunan ve insanlık dinine dönüşeceğini düşünür. Ona göre pozitif din, maneviyatı reddeden ve bu dünyayı kurtarmaya hedefleyen bir dindir. *Teolojik, metafizik ve pozitif* hallerden geçen ve bütün dinleri mezcedip hepsini aşan *"yeni din"* sonunda *"pozitif din"* olacaktır. Bu dinin Tanrısı *insanlık*, peygamberleri *bilim adamları* ve mucizeleri ise *bilimsel keşifler*dir. Ayrıntılı bilgi için bk. Auguste Comte, *İslamiyet ve Pozitivizm,* çev. Özkan Gözel (İstanbul: Dergah Yayınları, 5. Basım, 2020), 12.

[371] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/118-119.

[372] Mustafa Sabri ve Ferid Vecdi arasında Ferdi Vecdi'nin peygamberlerin mucizelerini modern bilim ve pozitivist bakış doğrultusunda yorumlaması neticesinde tartışma yaşanmıştır. Bk. Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 1/165-175. Mustafa Sabri ve Ferid Vecdi düşüncesini karşılaştıran doktora tezi için bk. Sadık Tanrıkulu, *Modern Mısır'da Nübüvvet Tartışmaları -Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi ve Muhammed Ferid Vecdi Örneği*, (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2021), 203-263.

[373] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/109, 120-123.

hükümet kanunlarının etkisi ile sınırlı olup, insanın iç âlemine dokunamamaktadır. Mustafa Sabri, Henry Poincare'nin bilimsel ahlakı reddeden ve bilimin ahlaka ancak araç olarak yardımcı olacağını iddia eden görüşlerini ve Fichte'nin ahlaksız bir dinin olamayacağını vurgulayan fikirlerini de materyalist bir ahlakın mümkün olamayacağı bağlamında vurgular.[374]

Diğer taraftan Mustafa Sabri, pozitivistlerin " din vakıaya dayanan bir hakikattir, sadece toplumsal bir ihtiyacı karşılar"[375] şeklindeki yaklaşımlarını da tenkit eder. Pozitivistler için din, ahlaka ulaştıran bir yol ve toplumun ıslahı için gerekli olan bir ihtiyaçtan ibarettir. Bu yaklaşım Mustafa Sabri'ye göre, dinin büyük bir yalan olması ile neticelenecek olan bir düşüncedir. Çünkü insandan dinin hurafe olduğunu bilmelerine rağmen onun ahlakın üzerine inşa edilecek bir temel olduğuna inanmasını istemektedir. Hâlbuki böyle bir topluluk hem dininde hem de ahlakında başkalarını aldatmış olur. Mantıksal olarak hurafe, hakikat sayılmakla hakikat olmadığı gibi, yalan olan bir şeyde doğru sayılmakla gerçek olamaz. Bilakis böyle bir yalan cehl-i mürekkeb bir yalan halini alır. Böyle bir düşüncenin neticesinde dini ahlaki bir ihtiyaçtan ibaret görenler, ahlakın bozuk olmasıyla dinin de bozuk olacağını veya dinin bozuk olmasıyla ahlakında bozuk olacağını bilmeleri gerekmektedir. Dini sadece toplumsal bir ihtiyaç olarak görmek aslında dinin sabit bir hakikat olmadığını ifade etmek demektir ki bu durum bir çelişkidir. Sonuç olarak Mustafa Sabri böyle bir düşüncenin çelişkisini; "dini bozuk olanın, ahlakı da bozuk olur"[376] kaidesiyle açıklar.

Mustafa Sabri için din; akli temellere dayanan, emirleri, yasakları ve ahkâmıyla insanlığın mutluluğunu sağlayacak birçok hakikati içinde barındıran ve insanları birbirine bağlayan bir ihtiyaçtır.[377] İslam dininin en güzel yönü de insanlara

---

[374] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/8. Poincare'a göre, ahlâkın temeli ne din ne de bilimdir. Ona göre ahlâkın bir temeli olacaksa mutlaka bu temel yine ahlâkın kendisidir. Ona göre ahlâk, ahlâk içindir. Dinden ahlâk çıkarılamaz çünkü herkes dindar değildir ve ayrıca din bir inanç meselesidir. Aynı şekilde bilimden de ahlâk çıkarılamaz ancak bilim ahlâkın yardımcısı olabilir. Çünkü bilim deterministtir. Eğer ahlâkın temelinin bilim olduğu kabul edilirse ahlâkında determinist ilkelere bağlı olması gerekirdi ki bu Pioncare'ye göre ahlâkın ölümü demektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Henri Pioncare, *Son Düşünceler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir- Süleyman Ölçen, (İstanbul: MEB Yayınları, 1963), 166, 170, 183. Fichte ise Kant gibi ahlâk delilinden hareketle Allah'ı bulmayıp bilakis Allah'ın varlığından dolayı ahlâkın neşet ettiğini düşünmektedir. Ona göre ahlâk Tanrıdan doğmaktadır. Onun görüşleri için bk.Elmalılı, *Metâlib ve Mezâhib,* 300-302.

[375] Herbert Spencer' ın düşünceleri için bk. Elmalılı, *Metâlib ve Mezâhib,* 308-309.

[376] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/9-10.

[377] Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler,* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1994), 239.

ayaklarının kayabileceği yeri göstermesi, onlar tarafından anlaşılamayacak bir kısım kusur ve eksikliklere temas etmesidir. Bu bakımdan şer'i kanunların görevi iyiye iyi, kötüye kötü demektir.[378] İslam dini ise insana hoş gelen zevklerin içinde bulunan gizli mahzurları ortaya koyma konusunda üstünlüğe sahiptir. İnsanların kendi akıllarıyla anlayamayacağı hakikatleri açıklaması itibariyle din, layık olduğu yüceliğe sahiptir.[379] Ona göre akıl, İslâm dini ile çatışma içerisine girmeyeceği gibi dinin meziyetinden kabul edilen fazilet, hayır ve salâh gibi ilkelerle de çelişmez. Akıl, bu ilkeleri herhangi bir delile dayanarak inkâr edemez. Zira akıl, bu konuları bilemez. Fazilet, din ve akıl birbirleriyle iç içedir, burada din ile fazileti aynı kategoriye sokup yanına kalbî duyguları da ilâve ettikten sonra aklı sanki onlara zıtmış gibi bunların karşısına koyma çabaları, birtakım karanlık vehimlerdir.[380] Diğer taraftan bilim de din ile çatışmaz. Özellikle de dinin akılla çatışmadığını gören ve akıldan ayrılmayan bilim, daima dinle uzlaşma içerisinde olur.[381]

Mustafa Sabri'nin din anlayışında Allah, akıl ve peygamberlik birbirinden ayrılmaz bir bütünlük teşkil eder. Allah, akıl ve peygamberlik bir birini tamamlayan ve bir birinden ayrılamaz inanç boyutlarıdır. Mustafa Sabri'ye göre peygamber, Allah'la özel bağlantısı olan insandır. Bu bağlantı, akıl sahibi bir kimsenin âlem üzerinde düşünerek Allah'ı idrak etmesinden daha güçlü bir bağdır. Çünkü peygambere Allah'tan vahiy gelir ve Allah'ın ona vahyetmesi bir kimsenin derin bir meseleyi çözmesi gibi değildir. Yani peygamberlik çalışma ve gayretle elde edilen bir şey değildir.[382] Peygamberlerin varlığı, âlemin anlaşılmasında Allah'ın varlığının zorunlu oluşu gibi zorunlu olmasa da âlemin bir parçası olan insanın mahiyetinin anlaşılmasında büyük öneme sahiptir. Bu konu da önem açısından felsefi bir meseledir. Peygamberlik de yalnızca ulûhiyyet meselesinden sonra tasavvur edilir ve Allah'ın varlığı üzerine bina edilir.[383]

Mustafa Sabri, her şeyin bir yaratıcısı varsa, akıl ve irade ile yaratılan insanın ilk görevinin, bu yaratıcının kendisini başı boş bırakmayacağını bilmesi olduğunu belirtir. İnsanın Allah'ı bulduğu ve varlığına delil getirdiği akıl, insanın yaratıcısına

[378] Mustafa Sabri, *İslam'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler,* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995), 69.
[379] Mustafa Sabri, *İslam'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler,* 111.
[380] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/61,87.
[381] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl*, 2/258.
[382] Mustafa Sabri, *Kavlu'l- fasl*, 214.
[383] Mustafa Sabri, *Kavlu'l- fasl*, 224.

karşı görevleri olduğunu kolaylıkla idrak ederse de bu görevlerin tam olarak ve tafsilatıyla bilmeye güç yetiremez. Bunu ne salt akıl ne de düşünce ekolleri farklı olan filozoflar bilebilir. Ayrıca doğru görüşün çoğunluğun tabi olduğu görüş olduğu da bilinemez. Eğer her insanın kendi görüşüne göre hareket etme imkânı tanınsa bu durumda büyük bir toplumsal kargaşaya neden olur. Bu şaşkınlık ve tereddüt içinde kalan insan, kalbinin derinliklerinde hatalarını düzeltecek Allah'ın emir ve yasaklarını gösterecek bir peygambere ihtiyaç hissetmektedir. [384] Allah'ın aklen varlığı sabit olduktan sonra Allah'tan aldıklarını tebliği eden peygamberlerin varlığı da gerekli olur, bu da beşer kuvvetinin üzerinde olan mucizeleri gerekli kılar.[385]

Mustafa Sabri, Kant'ın Allah'ın varlığı delillerini eleştirip onların yerine ahlak delili inşa ederek Allah'ın varlığı ahlak deliliyle ispatlamaya çalışmasını yetersiz bulur. Nitekim Kant adalet açısından ahiretin varlığını, ahlak sahibi insanların ikinci bir hayatta karşılık görebilmeleri için gerekli görmektedir. Bundan hareketle ona göre adaletin tesis edilebilmesi için Allah'ın var olması kaçınılmazdır. Mustafa Sabri, Kant'ın bu görüşüne eklemeler yaparak ahiretin varlığını bize bildirecek ve ahirette başarı ve kurtuluşa ulaştıracak yolları insanlara göstermeleri için peygamberlerin varlığına mutlak bir ihtiyaç hissedildiği belirtir. Bu kapsamda peygamberlerin varlığı, Allah'ın varlığının kati delilidir. Bu sebeple Kant'ın inandığı gibi ikinci bir hayatın gerekliliği adaletin tesisi için zorunlu ise peygamberlikte mucizelerle desteklenerek ilahi adaletin gerçekleşmesi için zorunlu olur. Böylece Mustafa Sabri'ye göre peygamberlik aklen Allah'ın varlığı gibi zorunlu bir kategori olmasa da buna benzer bir zorunluluk ihtiva eder.[386]

Diğer yönden Mustafa Sabri'ye göre din amelden çok itikat üzerine kuruludur ve dinin "Allah ile insan arasında vicdani bir mesele" olduğu şeklindeki anlayış doğru değildir. Din, insanların ameli ve nazarî tüm boyutlarını kontrol eder. Dinin kurallarındaki sebep ve hikmetlerini insanın kendi anlayışına göre kesin bir tarzda yorumlamaya kalkması, aciz bir varlığın haddini aşması demektir. Bu sebeple, şer'î ahkâmın tahrif boyutuna varan teviline girişmektense, emredilen ahkâmı yerine getirmek insan için daha uygundur. [387] Mustafa Sabri dinin değerini kendi özünden

[384] Mustafa sabri, *Kavlu'l-fasl,* 225.
[385] Mustafa sabri, *Kavlu'l- fasl,* 228. Daha geniş bilgi için Kant'ın kullandığı ahlâk deliline yönelik Mustafa Sabri'nin eleştirileri için bakınız. *Mevkıfu'l-akl,* 3/66-83.
[386] Mustafa Sabri, *Kavlu'l- fasl,* 229.
[387] Mustafa Sabri, *İslam'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler,* 71-77.

aldığını ve dinin üstün bir konumda olmasının nedenini ise Allah tarafından indirilmiş olmasında görür. Ona göre dine herhangi bir fazileti elde etmenin aracı, kendisine hizmet edilen değil de kendisi hizmet eden gözüyle bakmak doğru değildir ve bu durum haddizatında değerli olan dini, kıymetinden düşürmek anlamına gelir.[388]

İslam'ın, Batıda ortaya çıkan ve hümanizm felsefesinin bir sonucu olarak kabul edilen *fıtrî/doğal din* anlayışına[389] uygun olduğu fikrini de eleştiren Mustafa Sabri, bu anlayışın insanın her arzusuna uyması ve tabiatın doğal döngüsüne girmesi anlamında kullanılmasına karşı çıkar. Onun yerine İslam'ın "akla ve hikmete uygun düşen hak din" şeklinde tanımlanması daha doğrudur. Zira İslam'ı sadece kolaylık ve *fıtrat dini* olarak göstermek onun bazı özelliklerini gölgeleyebilir. Çünkü İslam, tabiatın fazilete uymadığı yerde ondan ayrılır. Ona göre tabiî hükümlerin hiç birisine dokunmayan, herkesi kendi haline ve arzularıyla baş başa bırakan din, sahih ve geçerli bir din olmaya layık değildir. Ayrıca böyle bir dinin çağrısına inanmakta ve peşinden gitmekte abestir.[390]

---

[388] Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-akl,* 2/60.

[389] Her türlü gelenek ve dinlerden bağımsız bir şekilde, insanın doğasında yerleşik bulunan bir din anlayışı özellikle Rönesans sonlarında aranmaya başlamıştır. Bu arayışa "doğal din" ya da "akıl dini" anlayışı olarak kabul edilir. Kökleri Antikçağda, Stoa felsefesinde bulunan bu anlayışa göre, din Tanrının bir açılmasının (vahyin) değil, aklın ürünüdür. Stoa felsefesinde "doğa" ile "akıl" da aynı anlama gelirken "doğa" içinde "evrensel akıl" egemendir, insan da "doğa" nın bir parçası olduğundan, onun doğasının yapısı da aklıdır. Dolayısıyla, Stoalılar ile onların felsefesini takip edenler için "doğa" ya da "doğal din" demek, "akıl dini" aklın bulunduğu, aklın ışığı ile varılan bir dindir. Bu manadaki din anlayışını Rönesans düşünürleri olan Jean Bodin (1530-1597) ve Herbert of Cherbury (1581-1648) en önemli temsilcileridir. Bk. Macid Gökberk, *Felsefe Tarihi,* 183; Aydınlanma düşüncesinin getirmiş olduğu doğal din anlayışı ile beraber insanlığın Tanrısal düzene bağımlı olduğunu söyleyip, doğaüstü aşkın varlık alanına özel bir konum izafe eden teizmin, diğer yönden ise insan varlığının diğer canlılarla aynı düzeyde bulunduğunu savunup, onun bilimsel bir tarzda ele alınması gerektiğini öne süren doğalcılığın bulunduğu hümanizm, insan varlıklarında geliştirilmesi ve kendi başına ele alınıp kutsanması gereken eşsiz güçler, benzersiz yetenekler bulunduğunu savunur. Özünde, ateizme ya da agnostisizme dayanan ve dini ya da dini inancı dışlayan bir ahlakı savunan hayat görüşü olarak hümanizm, insan varlıklarının kendi içinde bir değer taşıdıklarını, insanla ilgili tüm diğer hak ve değerlerin temelinde, insanın insan olarak değerine duyulan saygının bulunduğunu öne süren; insandan umudunu kesen, insan yaşamına herhangi bir anlam yüklemeyen, insanı yalnızca Tanrı'nın inayetiyle kurtulabilecek değersiz ve sıradan bir varlık olarak gören; insan bilinciyle ilgili görüşünde, determinist ya da indirgemeci olan her düşünce sistemine şiddetle karşı çıkan anlayışı veya tavrı ifade etmektedir. Kökenleri antik Yunan düşüncesine, insanı felsefi düşüncenin merkezine koyan ve "insan her şeyin ölçüsüdür" diyen Protagoras'a kadar giden, ancak Rönesans döneminde, Tanrı' dan uzaklaşan dikkatin insana yönelmesiyle ortaya çıkıp, ilerlemeci Aydınlanma hareketiyle ve modernizmle gelişen Hümanizm, 20. yüzyılda ateizm ya da laik bir akılcılıkla eşanlamlı bir terim haline gelmiştir. Böylece Avrupa da hümanizm, insanla doğanın geri kalanı arasındaki ontolojik farklılığı temele alan ve topluma, tarihe, kültüre ilişkin açıklamada, önceliği insana veren felsefeleri açıklar. Bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 863-864.

[390] Mustafa Sabri, *İslam'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler,* 144-146. Mustafa Sabri'nin bu konudaki düşünceleri, İslâm'ı fıtrat dini gibi nitelendirilmesinden hareketle, onu salt kolaylık dini olarak gösteren anlayışlara tepki mahiyetindedir. Böyle bir anlayış daha ileri bir aşamaya geçtiğinde İslâm'ın ameli boyutunu zayıflatan ve kalbin temizliğini öne çıkararak Müslümanlığı saf vicdani bir

5. SONUÇ

Batı dünyasında modernleşme ile birlikte bir paradigma değişimi meydana gelmiştir. Modern batı Antik yunan ve skolastik felsefenin yerine modern bilgi ve bilim yapma yöntemine geçmiştir. Batlamyus'un o güne kadar hâkim olan yer merkezli nazariyesine karşı Nicolaus Copernicus güneş merkezli teoriyi geliştirmiştir. Matematiği kullanarak bilimde kesinliği amaçlayan Galileo, Aristo fiziğindeki algılanabilir özellikleri yerine maddenin uzunluk, şekil, sayı, ağırlık ve hareket gibi ölçülebilir özelliklerini bilginin merkezine koymuştur. Bunun devamı devamı olarak Francis Bacon, felsefeyi Eflatun teolojisinden, Aristo mantığından ve Yeni Eflatuncu matematikten kurtarmaya çağırmış, deney ve gözlemi metafizik önermelerden temizleme gayreti içinde olmuştur. Descartes ise hakikatin kesinliğini matematikte bularak tanrıyı dinî bir söylemden çıkarıp tabiata ve matematik hakikatlere indirgemiştir. Modern tabiat felsefesi Aristo felsefesinden ayrılarak o zamana kadar iki ayrı varlık sahası olan dünya ve gök, Newton'la birleştirilmiş, fizik ve astronomi iç içe olmuştur. Evreni bir saat gibi telakki eden Newton determinist anlayışla mekanik fiziğin öncüsü olmuş, mekanik fizik anlayışıyla beraber tabiatın arkasındaki ilahi bir irade yerine determinist bir fizik anlayışı yerleşmiştir. Böylece modernizm düşüncesi ile beraber fizik Pozitivist görünüme bürünmüştür. David Hume ise metafizik bilginin mümkün olmadığını, insan aklının tabiat olaylarını, kâinatın dayandığı asıl amaç ve planı bilemeyeceğini ileri sürerek duyu algılaması bulunmayan hiçbir şeyi bilemeyeceğimizi savunmuştur. Böylece Hume duyu verilerini bilgide tek geçerli yöntem olarak görmüştür. Sigmund Freud, aydınlanma projesini devam ettirerek insan şuurunu aklî araştırma alanına çekerek ahlaki, dini duygu ve değerleri benliğin gelişmiş reaksiyon ve güdülerinden ibaret saymış ve modern düşüncenin determinizm etkisinde kalarak fikirlerini ortaya koymuştur. Mustafa Sabri'nin modern Batı düşüncesinin zirvesi saydığı Kant ise inancı akıldan, bilgiyi şüpheden kurtarmayı amaçlarken Rousseau'nun da etkisiyle şuuru akla üstün görmüş ve inkâra kapı aralamıştır. Diğer yönden Stuart Mill'in ayniyet ve illiyet ilkelerini tecrübeye indirgemesi, Hegel'in tenakuz ilkesini kabul etmemesi ile birlikte, her şeyden şüphe eden, Allah dâhil hiçbir şeyin zaruri olmadığını savunan,

---

konuma indirgemekle neticelenecek bir yaklaşıma dönüşebilmektedir. Mustafa Sabri hem bu yaklaşıma kapı aralamamak hem de İslâm'ın diğer önemli özelliklerini vurgulamak için bu tespitleri yapmış görünmektedir.

klasik aklî ilkeleri yadsıyan, hakikati deney ve tecrübeye indiren bir anlayış giderek yerleşir. Nihayetince Büchner'le birlikte materyalist ve inkârcı fikirler doruk noktasına ulaşmıştır.

Pozitivist felsefenin, vahye dayalı inanç ve değerleri tehdit etmeye başlaması, dini dışlayan akımların toplumu ve aydınları etkilemesi, dönemin kelâm âlimlerini çeşitli arayışlara yöneltmiştir. Toplumun mevcut durumu karşısında kelâm âlimleri, zamanın şartlarına göre İslâm inancını korumaya ve bu inkârcı akımlara karşı savunmacı bir tavır almaya yönelmişlerdir. Bu nedenle Mustafa Sabri Efendi, Batıda Rönesans ve Aydınlanma ile ortaya çıkan pozitivist akımların eleştirisine bir mütekellim olarak dâhil olmuştur. Ona göre bu fikirlerin Batıda çıkmasının nedeni öncelikle akıl ile Hristiyanlık arasında var olan çatışma ve uyumsuzluktur. Diğer taraftan antik Yunan-Roma kültürü ve felsefesinin kendisini farklı şekilde güncelleyerek her dönemde Batı düşüncesinde yer bulabilmesidir. Bu düşüncelerin zamanla Müslümanlar arasında da etkin olmasının nedeni ise Batıda meydana gelen düşünce süreçlerinin ve gelişimin Müslüman aydınlar tarafından doğru okunamaması, Batıya ait düşünce mirasının ve din, akıl, bilim ve tecrübe arasındaki ilişkilerin tarihsel süreçleri dikkate alınmadan doğru anlaşılamaması ayrıca Hıristiyanlıktaki din-akıl çatışmasının İslâm düşüncesine ve geleneğinde de olduğu zannedilmesidir. Bunun neticesinde, âlemi ilahi varlığın tesirine kapatan, varlığı maddeye indirgeyen, tabiî kanunları ve tabiattaki nizâmı tesadüfle açıklayan bu pozitivist anlayışlar; şüphecilik, evrimcilik, materyalizm vb. adı altında tezahür eden inkârcı akımlar İslâm ülkelerinde yayılmıştır.

Batı düşüncesinde ortaya çıkan pozitivizm ve materyalizm gibi düşünceler tekrar şüpheci akımları canlandırmış böylece bu akımlar, varlığa dair bütün fonksiyonları inkâra kadar ilerlemiş ve bunun tabii bir neticesi olarak Tanrıyı da reddetmişlerdir. Bu bakımdan Mustafa Sabri, sonucu inkâra çıkan bütün şüpheci fikirlerle mücadele etmeyi kaçınılmaz bir gereklilik görmüştür. Ona göre şüpheci fikirler izale edilmeden bir şey hakkında söz söylemenin veya tartışmanın anlamı olmayacaktır. Bu nedenle onun düşünce sisteminde, şüpheci fikirler metodolojik olarak çürütüldüğünde ancak o zaman varlık veya varlıkla alakalı konuşma ve tartışma başlatılabilir. Bundan ötürü O, dış dünyanın gerçekliğinin var olduğunu, eşyanın hakikatinin aklen idrakini ve dinî ilkelerin akıl ile çelişmeyeceğini vurgular.

Mustafa Sabri bu doğrultuda isbât-ı vâcibi aklî olarak ele alır, illiyet ve tenakuz ilkelerinden istifade ile hudûs ve imkân delillerini kullanır. Bu argümanlara karşı Kant, Hume ve Hegel gibi filozoflar tarafından yapılan tenkitleri yeterli bulmaz.

Mustafa Sabri, modern bilim anlayışı ve felsefesinin yeterli önemi vermediği aklı değerli konumuna çıkarmak ve modern bilim anlayışının dayandığı tecrübenin eksikliklerini ortaya koymak için akıl-tecrübe karşılaştırması yapmış, ilmin kesinlik bildirmesi gerektiğinden hareketle tecrübenin bu konuda yetersizliğine değinmiş, aklî delilin, tecrübî (deney-gözlem) delilden daha kuvvetli ve üstün olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Mustafa Sabri, mümkinâtı deney ve tecrübe ile sınırlandırılmasını kabul etmez. Ona göre mümkinât ancak aklın muhal gördüğü temel prensiplerle sınırlandırılabilir. Bundan ötürü deney ve tecrübenin kabul etmediği mucizeyi mümkinât alanına dâhil eder. O, mucizeyi inkâr edenlerin içinde yaşadıkları ve olgulara aşina oldukları için bu âlemin bir mucize olduğunu dahi fark edemediklerini düşünür. Mustafa Sabri, Allah'ı kabul edip mucizeyi inkâr eden deistlerin hem bu düzenin yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmeleri hem de onun kendi iradesi, kudreti ve ihtiyarı ile koyduğu bu düzeni değiştiremeyeceği yönündeki Allah'ın iradesini sınırlandırmalarını mantıksız bulur. Diğer yönden Mustafa Sabri mucizenin akla uygun olmadığı iddialarına asla katılmaz. Deney ve tecrübe anlayışını sadece kendi sınırları içinde kaldığında kabul edilebilir olarak görür. Modern bilimin, tespit edemediği gerçekleri akla ters veya imkânsız görmesi de doğru değildir. Akla ve tecrübeye zıt gibi görünen konularda yapılan temel hata, bilim insanlarının kendi alanları dışında söz söylemeleridir. Dolayısıyla mucizeler, akıl üstü olarak anlaşılabilir ancak asla akıl dışı değildir ve aklın imkânı içindedir.

Darwin'in ve evrimcilerin görüşlerinin deney ve tecrübeye dayalı bilimsel bir düşünce sistemi olmadığı kanaatinde olan Mustafa Sabri, evrimle alakalı görüşlerin varsayım ve tahmin üzerine kurulu sübjektif yargılar olduğunu vurgular. Teleolojik delile de dayanan Mustafa Sabri, evrim düşüncesini failinin yine evrimin kendisi olmasıyla açıklanmasını akla aykırı bulur. Nitekim o, cansız varlıklarda hayat ve idrakin oluşmasının, hayat ve idraki o varlıklarda düzenleyen ve bunları kasten ona sevk eden bir fail olmadan, tabii gelişim yoluyla gerçekleşmesi imkânsız olarak görür.

Mustafa Sabri, Hristiyanlıktaki bazı hususların akla uygun olmamasından ötürü diğer dinlerinde akla uygun olmadığı gibi bir genelleme yapılmasını yanlış bulur. Zira ona göre özellikle İslam dini akıl dinidir. Mantıksal açıdan akıl nezdinde imkânsız olan şey İslam nezdinde de imkânsızdır. İslam dininde Kelamcılar, inanç ve ilkelerini akıl üzerine inşa etmiş ve kelâm ilmi gibi aklî ve nazarî deliller üreten bir ilim geleneği kurmuşlardır. Bu nedenle bilim ve aklın dinden uzak tutulması gerektiği fikirlerini tutarsız bulan Mustafa Sabri, Allah'ın varlığını ikrar eden ve O'nun en değerli mahlûku olan aklın, aynı zamanda dini inkâr etmesini tasavvur edilemez bir durum olarak görür. Zira ona göre akıl, Allah'ın varlığını zorunlu bulduktan sonra dini de zaruri olarak kabul eder. Mustafa Sabri dinin, akıl ve bilimle bağdaşmadığını savunanları keyfî bir tutum sergilediklerini belirtir.

Sonuç itibariyle Mustafa Sabri için din, pozitivistlerin düşündükleri gibi akılla ve bilimle çatışan ya da sadece sosyal bir ihtiyacı veya ahlaki gereksinimleri karşılayan bir vasıta biçimi değil; aklî temellere dayanan, emirleri, yasakları ve ahkâmıyla insanlığın saadet ve mutluluğunu sağlayacak birçok hakikati içinde barındıran ve insanları birbirine bağlayan bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın hangi sebeple olursa olsun inkâr edilmesi insanlık için telafisi mümkün olmayan neticeler doğuracaktır.

Mustafa Sabri, ülkemiz ve İslam dünyası için önemi haiz bir ilim ve aksiyon adamıdır. Onun düşünce dünyasını daha net anlamak ve yaptığı ilmi çalışmaların değerini ortaya çıkarmak için ülkemiz akademisi daha çok mesai harcaması gerekmektedir. Nitekim o, fıkıh, tefsir, kelâm ve dolayısıyla felsefe ile ilgilenmiş, geniş bir ilmi yelpazesi bulunan birçok konuya farklı açılardan bakabilen birisidir. Bu nedenle onun ilmî kişiliği ve müktesebatı ülkemizde tam olarak gün yüzüne henüz çıkarılamamıştır. Bu noktada özellikle Mustafa Sabri'nin Batılı filozoflara dair yönelttiği eleştiriler bire bir çalışılmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu mahiyette yapılacak çalışmalarla Mustafa Sabri'nin takip ettiği geleneksel ilim anlayışı ile modern metodoloji arasındaki ilişki ve farklılıklar daha net anlaşılacaktır.

KAYNAKÇA

Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli. *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?,* haz. Saliha Çetinkaya.İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.

Ahmet Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli. *İslam İnanç Esasları (Üss-i İslam).* çev. Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin, Ankara: TDV yayınları, 2012.

Akgün, Mehmet. "1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar". Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, 40, 475-497.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü,* Ankara: TDK Yayınları, 1975.

Akyüz, Mehmet. *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Elis Yayınları, 2014, 12-15.

Akyüz, Niyazi - Çapcıoğlu, İhsan. *Din Sosyoljisi.* Ankara: Grafik Yayınları, 2012.

Altaş, Eşref. *Fahreddin Er-Râzi'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Altındaş, Mücteba. "Yeni İlm-İ Kelâm Dönemine Bir Katkı: Ömer Nasuhi Bilmen'in Din Karşıtı Akımları Eleştirisi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021), 435-458.

Altun, Hilmi Kemal. "Babanzâde Ahmed Naîm'in Ele Aldığı Kelâmî Problemler". *Diyanet İlmî Dergi* Cilt: 57, Sayı: 1 (2021), 377-402.

Ateş, Mustafa. "Baha Tevfik'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Düşünce Yapısı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 17 (2), 331-348.

Aristoteles, "Physics", D. Jonathan Barnes (Ed.), The Comlete of Aristotle (Volume I), The Revised Oxford Translation, London, 1991.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2021.

Ardoğan, Recep, "Kelam İlminin Geleceği ve Yeni Bir Disiplin Önerisi", *Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde: İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 2019. 589-611.

Aslan, Adnan. *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar ve Çağdaş Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*. İstanbul: İsâm Yayınları, 2006.

Bacon, Francis. *Seçme Aforizmalar*. çev. Cengiz Çevik. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2016.

Bacon, Francis. *Navum Organum,* çev. Sema Önal. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Ballıkaya, Cihan. "Pozitivizm: Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri". Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 33 (2015). 87-106.

Balkız, Bekir. "Türk Modernleşmesi, Pozitivizm ve Sosyoloji" Mediterranean Journal of Humanities, V/2 (2015), 123-149.

Baloğlu, A. Bülent. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Materyalizm Eleştirisi", Sabit Ve Değişken Arasında Yeni İlm-İ Kelâm Hareketi. ed. Ramazan Altıntaş- Ahmet Mekin Kandemir. 185-200. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.

Baloğlu, A. Bülent. "Muvazzah İlm-i Kelâm". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. 31/417. Ankara: TDV Yayınları, 2020,

Bardakoğlu, Ali. "Delil". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. 9/136-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994,

Bayrakdar, Mehmet. "Tekâmül Nazariyesi". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. 40/337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, (İstanbul: insan yayınları, 1987)

Bayram, İbrahim. " Mustafa Sabri Efendi." İslam Düşünce Atlası, *[https://islamdusunceatlasi.org/mustafa-sabri-efendi/196]*.
Bayram, İbrahim. Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendinin Dinî Düşüncesi, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, 133-134.
Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm,* sad. Salih Sabri Yavuz-Faruk Sançar. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2015.
Bilmen, Ömer Nasuhi. *Mülahhas İlm-i Tevhîd Akaid-İ İslâmiyye*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962.
Bilmez, Nurettin. "Newton Bilim Anlayışının Kuvvetler Ayrılığı Teorisine Etkisi", *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 5/10, (2018), 114-122.
Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Metafiziği İle Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
Bolay, Süleyman Hayri. *Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2005.
Bulgen, Mehmet. "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri". *Bilimname*, XXX, 2016/1, 391-433.
Büchner, Lois. *Madde ve Kuvvet*. çev. Baha Tevfik- Ahmet Nebil. Konya: Çizgi Kitabevi, 2012.
Cevdet, Abdullah. "Rahip Jan Mesler". *İctihad.* 127 (30 Kanun-i Sani 330), 471.
Cevdet, Abdullah. *Hadd-i te'dîb, Ahmed Rıza Beye açık mektup*. İstanbul: Matbaa-i İctihad,1912.
Cevizci, Ahmet. *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 11. Baskı, 2021.
Collected Work Of John Stuart Mill. ed. J.M. Robson, vol. VII, Toronto: University Of Toronto Press, 1974.
Comte, Auguste. *İslamiyet ve Pozitivizm*. çev. Özkan Gözel, İstanbul: Dergah Yayınları, 5. Basım, 2020.
Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*. çev. Erkan Ataçay, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2. Basım, 2019.
Cornforth, Maurice. *Pozitivizme Karşı Felsefeyi Savunmak*. çev. Tonguç Ok. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009.
Çakmak, Mustafa. "Evrim Teorisi Tanrının Varlığı İçin Gerçek Bir Tehdit midir?". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/ 2, 2013, 55-81.
Çakmak, Onur. *Auguste Comte Pozitivizmi ve Sosyoloji*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
Çetinkaya, Melek. *Babanzâde Ahmed Naim'in Son Dönem Osmanlı Düşüncesine Katkıları*. Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 2018.
Çilingir, Lokman. "Kant'ta Ahlak ve Din". *Felsefe Dünyası*, 2015/Kış, 62.
Çoşkun, İbrahim. "Filibeli Ahmed Hilmi'nin Allah Tasavvuru ve İnkarcı Akımlara Yönelttiği Eleştiriler". *Sabit Ve Değişken Arasında Yeni İlm-İ Kelâm Hareketi*. ed. Ramazan Altıntaş- Ahmet Mekin Kandemir. 153-184. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
Darwin, Charles. *Türlerin Kökeni*. çev. Öner Ünalan. Ankara: Onur Yayınları, 1976.
Demir, Osman. "Doktor Abdullah Cevdet'te Din Algısı". *İnsan ve Toplum*. 1 (2), 5-28.
Demir, Osman. "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 23(2010), 117-142.

Demir, Osman. “Mustafa Sabri Efendi’nin Modern Bilim ve Ateizm Eleştirileri” *Şeyhülislâm’ın Kelâmı, Mustafa Sabri Efendi’nin İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı.* haz. Merdan Güneş – Tuncay Başoğlu. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Demir, Osman. “Tehdit, Tenkit ve Teklif Arasında Arayışlar Dönemi Kelâmı”. haz. İbrahim Halil Üçer, *İslam Düşünce Atlası: Arayışlar Dönemi*. 4/ 2027-2035. 2022.

Demir, Osman. “Teselsül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/536-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Descartes, Rene. *Metafizik Düşünceler*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Maarif Matbaası, 1942.

Descartes, Rene. *Yöntem Üzerine Konuşma*. çev. Afşar Timuçin. Cumhuriyet Yayınları, 1998.

Doğan, Atilla. “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni Etik Arayışları”. *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Sakarya: 2005.

Doğan, Cem. “Son Dönem Osmanlı Düşününde Kültürel Değişme Platformu Olarak Batılılaşma: Dr. Abdullah Cevdet ve İçtihat Dergisi Örneği”, *Memleket Siyaset Yönetim Dergisi.* 7, 2012/18, 126-159.

Duralı, Ş. Teoman. *Hayatın Anatomisi Canlılar Bilimi Felsefesi Evrim ve Ötesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Durant, Will. *Felsefenin Öyküsü*. çev. Ender Gürol. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Durkheim, Emile. *Toplumsal İş Bölümü*. çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2006.

Durkheim, Emile. *Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri.* çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınları, 2010.

Erdoğan, Aynur. “Meşrutiyet’in Evrimci Dergisi: Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası”, *Sosyoloji Dergisi*. 28. Sayı, 2014/1, 73-91.

Ertuğrul, İsmail Fenni. *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli.* İstanbul: Orhaniye matbaası, 1928.

Ertuğrul, İsmail Fenni. “Pozitivizm”, *Lûgatçe-i Felsefe.* İstanbul: Matbaa-i Amire,1341.

Fahri, Macit. *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufa Giriş*. çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Baskı, 2008.

Florov, Ivan. *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yayınevi,1991.

Gazzâli, Ebû Hamîd. *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2012.

Gazzâlî, Ebû Hamîd. *İhyau Ulûmi’d-Din*. çev. Ali Arslan. İstsanbul: Merve Yayınları, 2014.

Geçit, Mehmet Salih. “Yeni İlm-i Kelâm Hareketinin Kelâm İlmine Kazandırdığı Yenilikler”, *Hikmet Yurdu Dergisi*, 9/18 (2016), 130-131.

Gökberk, Macit. Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012

Güdendede, Münevver. “Yeni İlmi Kelâm Dönemi’nde Pozitivizm Eleştirileri: İsmail Fenni Ertuğrul Örneği”, *Sabit Ve Değişken Arasında Yeni İlm-İ Kelâm Hareketi***.** ed. Ramazan Altıntaş- Ahmet Mekin Kandemir. 201-220. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.

Gülşen, Hacer. “Türk Edebiyatında Pozitivizm ve H. Taine Tesiri Üzerine Bir İnceleme”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 35/2019, 133-141.

Güneş, Merdan. “Mustafa Sabri Efendi’nin Mucize Hakkında Modern Yorumlara Getirdiği Eleştiriler”, *Şeyhülislâm’ın Kelâmı, Mustafa Sabri Efendi’nin İslâm Düşüncesine ve Yeni Kelâm Çalışmalarına Katkısı*. haz. Merdan Güneş – Tuncay Başoğlu. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Hançerlioğlu, Orhan. “Olguculuk”, *Felsefe Ansiklopedisi* 4/316-321. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Hanoğlu, İsmail. “Batı Aydınlanmasında ve İslam Düşüncesinde Aklın Otonomluğu Sorunu: İslam ve Demokrasi*”, Aydınlanma Din ve Demokrasi*. ed. Ömer Bozkurt. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2012.

Harputî, Abdüllatif . *Tenḳīḥu’l-kelâm fî ʿaḳā’idi ehli’l-İslâm*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası,1330.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 2004.

Heimsoeth, Heinz. *Kant’ın Felsefesi*. çev, Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

Hodge, Charles. What is Darwinism?”,
https://www.gutenberg.org/files/19192/19192-h/19192-h.htm

Hume, David. *Din Üzerine*. çev. Mete Tuncay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995.

Hume, David. *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. çev. Serkan Öğdüm. Ankara: İlke Yayınevi, 1998.

Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. çev. Oruç Aruoba. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.

Işın, Ekrem. “Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm,” ve “Osmanlı Materyalizmi”. *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi.* 3/371- 382, 1982.

İmamoğlu, Tuncay. “Mantıkçı Pozitivizm, Wittgwnstein ve Din”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 35 (2011), 40-50.

İnternet: https://psi-encyclopedia.spr.ac.uk/articles/oliver-lodge, Erişim 25.05.2024

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-İ Kelâm*. haz. Melikşah Sezen. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2022.

Kabakçı, Enes -Adadağ, Özgür, ve. “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Osmanlı-Türk Siyasi Düşüncesinde Değişim Algısı”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 26 (2009/1): 1-44.

Kabakçı, Enes. “Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi.* 11/6 (2008): 41-60.

Karaağaç, Hilmi. *Hasan Hanefi’nin Kelam İlmini Yenileme Projesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Karadaş, Cağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Karadaş, Cağfer. “Kelâm İlminde Dönemsel Gelişmeler Ve Yeni İlm-i Kelâm”. *Sabit Ve Değişken Arasında Yeni İlm-İ Kelâm Hareketi,* ed. Ramazan Altıntaş-Ahmet Mekin Kandemir. 15-45. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1993.

Kant, Immanuel. *Critique Of Pure Reason*. çev. Paul Guyer And Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kant, Immanuel. *Prolegomena.* çev. îoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Gurubu, 2002.

Kalelioğlu, U. Berk. *Sosyolojide Hakim Olan Eğilim Pozitivizm*. Hipokrat Kitabevi, 2018.
Kenan Özkan. "Türk Modernleşmesinde Pozitivizmin Bilim Algısı". *Belgi Dergisi*. 7 (Kış 2014/1), 923-951.
Kılıç, İnanç Ali. "Pozitivizm ve Postpozitivizm." Malatya Turgut Özal Üniversitesi İnsanat: Sanat Tasarım ve Mimarlık Araştırmaları Dergisi, 1/ 1 (2021), 39-62.
Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Kadim Yayınları, 2021.
Koç, Emel. "Ahmet Rıza Bey ve Pozitivizm". *Sosyal Bilimler Dergisi.* 6/ 35 (2019). 21-39.
Kutluer, İlhan. "Cevher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
Kutluer, İlhan. "Determinizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/215-220. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
Kutluer, İlhan. "Gâiyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/173-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
Kutluer, İlhan. "Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/305-306. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
Kutluer, İlhan. "Pozitivizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/335-339. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
Kutluer, İlhan ."Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/305-306. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
Leibniz. *Metafizik Üzerine Konuşma*. çev. Afşar Timuçin, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2010)
Leibniz. *Monadology*. çev. Suut Kemal Yetkin. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
Leibniz, *Monadoloji*. çev Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2011.
Locke, John. *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*. çev. İsmail Çetin, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Basım, 2008.
Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
Mâtürîdî, Ebû Muhammed Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
Mill, John Stuart. *Auguste Comte ve Pozitivizm*. çev. Enfal Erkan. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
Mill, John Stuart. *Auguste Comte ve Pozitvizm*. çev. Enfal Erkan. Ankara: Fol Yayınları, 1. Baskı, 2021.
Mustafa Sabri Efendi. *Dini Müceddidler*. İstanbul: Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi, 2021.
Mustafa Sabri Efendi. *el-Kavlu'l fasl beyne'llezîne yü'minûne bi'l-gaybi ve'llezîne lâ yü'minûn*. çev. Muhammed Uysal. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
Mustafa Sabri Efendi. *İslam'da Münakaşaya Hedef Olan Meseleler*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
Mustafa Sabri Efendi. *Mevkıfu'l-akl ve'l ilm ve'l âlem min rabbi'l âlemîn ve ibâdihi'l – mürselîn.* Beyrut: İhya'üt-Türasi'l-Arabî, 1401/1981.
Mustafa Sabri Efendi. *Mevkıfu'l-beşer tahte sultani'l-kader*, çev. İsa Doğan. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989.
Mûsâ Kâzım Efendi. *Külliyât: Dini Ve İçtimai Makaleler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Nazan Ölmez, *Jön Türklerin Türk ve Batı Kültürüne Bakışı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2012.
Newton, Isaac. *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2016.
Nişancı, Şükrü. "İttihat ve Terakki Politikalarında Pozitivizm Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım", *Bilgi Dergisi*, 19/2 (2009), 19-47.
Okşar, Yusuf. "Yaratılış ve Darwinci Evrim", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17/45, (2020), 155-183.
Özkan, Kenan. "Türk Modernleşmesinde Pozitivizmin Bilim Algısı". *Belgi Dergisi*, 7 (Kış 2014/1), 929-939.
Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 1. Basım, 2012.
Özlem, Doğan. "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", Ed. U. Kocabaşoğlu, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (Modernleşme ve Batıcılık). 3 (2002), 452-464.
Özsarı, Mustafa. *Eleştiri Kuramları*, ed. Rıza Filizok-Eylem Saltık, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019.
Özervarlı, Mehmet Sait. "İsbât-ı Vâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/495-497. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
Özervarlı, Mehmet Sait. "Yeni İlm-i Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43/427-428. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
Özvarinli, Ahmet. "Batıdaki Nübüvvet Karşıtı Görüşler Hususunda Mustafa Sabri Efendi'nin Tavrı", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. 355-653. ed. Vecihi Sönmez-Burhaneddin Kıyıcı, Van: Ensar Neşriyat, 2017.
Polat, Nazım. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/ 446-448. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
Paul Janet-Gabriel Seailles. *Metâlib ve Mezâhib*, çev. Elmalılı Hamdi Yazır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
Peker, Osman. *John Stuart Mıll'in Bilimsel Açıklama Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul: 2018.
Pioncare, Henri. *Son Düşünceler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir- Süleyman Ölçen. İstanbul: MEB Yayınları, 1963.
Sarıkaya, Mehmet Ali. "Türkiye'de Pozitivizm ve İlk Yansımaları". *Turkish Studies Dergisi*, 10/14 (2015), 635-656.
Spencer, Herbert. *İlk Prensipler*. çev. Selmin Evim, İstanbul: MEB yayınları, 1947.
Şahin, Hüseyin. *Tanrıyı İspatta Klasik Ve Çağdaş Delillerin Karşılaştırılması*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
Suluoğlu, Hanefi. "Yeni İlm-İ Kelâm Dönemindeki Kelâm Eleştirileri Üzerine Bir Değerlendirme", Sabit Ve Değişken Arasında Yeni İlm-İ Kelâm Hareketi. ed. Ramazan Altıntaş- Ahmet Mekin Kandemir. 111-112. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.
Sönmez, Veysel. "Auguste Comte Pozitivizm (olguculuk)", *DEUHYO ED*, 3(3), (2010) 161-163.
Sönmez, Veysel. "Charles Darwın ve Evrim", *DEUHYO ED*. 2(2), (2009), 56-60.
Tan, Necmettin. *İmana Yer Açmak: Immanuel Kant'ın Bilgi Ve İman Felsefesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
Tanrıkulu, Sadık. *Modern Mısır'da Nübüvvet Tartışmaları -Şeyhulislâm Mustafa Sabri Efendi Ve Muhammed Ferid Vecdi Örneği*. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2021.

Taslaman, Caner. *Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı.* İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2007.
Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsıd,* çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akaid,* haz. Süleyman Uludağ. Dergah Yayınları, 2013.
Tekin, Özkan. *Allah'ın Varlığının Delilleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
Topaloğlu, Aydın. "Klasik Materyalizmin Mahiyeti ve Son Dönem Osmanlı Düşünürleri Arasında Yayılışı*", Felsefe Dünyası*, 45, 2007/1. 111-124.
Topaloğlu, Aydın. "Materyalizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/137-140. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
Topaloğlu, Bekir. İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş.* İstanbul: Damla Yayınevi, 2021.
Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.
Tuna, Yasin. "Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde İçtihad Dergisi'nin Din Politikasının Şekillenişindeki Etkisi Üzerine İnceleme", *Stratejik Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 5/3, 2021, 578-586.
Ural, Şafak. *Pozitivist Felsefe*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, 2012.
Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
Üzüm, İlyas. "Hüküm." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
Yazıcı, Sedat. "Gazali ve Hume: Nedensellik ve Mucize Üzerine". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7/2 (2010).
Yıldırım, Ergün. "II. Meşrutiyette Pozitivizm Düşüncesi." *Türkiye Günlüğü*. 94 (2008).
Yurdagür, Metin. "Abdüllatif Harputî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 16/236.
Yurdagür, Metin. "Devir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
Yücedoğru, Tevfik. "Tekvin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/388-390.
İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : MERCAN, Osman

Uyruğu : T.C.

Eğitim

Derece	**Eğitim Birimi**	**Mezuniyet Tarihi**
Yüksek Lisans	AHBVÜ Temel İslam Bilimleri	2024
Lisans	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	2015

İş Deneyimi

Yıl	**Yer**	**Görev**
2024 (Halen)	Ankara/Çubuk	Öğretmen

Yabancı Dil

Arapça

ankara HBM